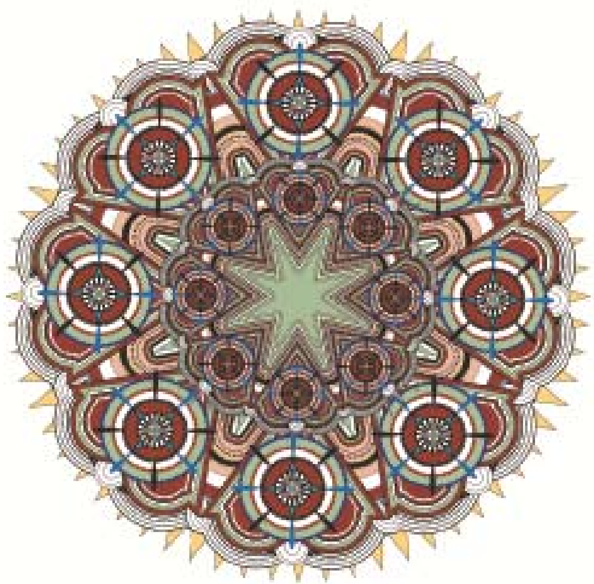
الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

دار الأمان
الرباط

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

نعم ولا

الفكر المنفتح عند ابن عربي



محمد المصباحي

مقاربات فكرية

نعم ولا

الفكر المنفتح عند ابن عربي

محمد المصباحي

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

دار الأمان
الرباط

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

1433 هـ - 2012 م

ISBN: 978-614-421-831-0

دار الأمان
الرباط

4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: 212+ 537723276 - فاكس: 212+ 537200055

البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة – الجزائر

هاتف/فاكس: 213+ 21676179

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم

هاتف: (1-961+) 785107 - 785108 - 786233

ص. ب: 13-5574 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان

فاكس: (1-961+) 786230 - البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: أبجد غرافيكس، بيروت - هاتف (+9611) 785107
الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت - هاتف (+9611) 786233

إهداء

إلى حليمة ونعمة

مقدمة بمثابة خاتمة

كانت الفلسفة بالنسبة للشيخ الأكبر كالممنوعة كشفاً، ولكنه مع ذلك كان يمد عينيه (الخيال والعقل) إليها خلسة. كانت الفلسفة بالنسبة إليه كالمرأة المحصَّنَة، رؤيتها مذمومة في نظر العوام، محمودة في تصور أهل الشهود. مارس ابن عربي إذن "الرؤية المعصومة" من موانع الشريعة، ومحاذير العقل، لكي يجعل من تفكيره ملتقَى بحرين متقابلين: بحر الفلسفة وبحر التصوف، مع أخذه بعين الاعتبار برزخ الشريعة. فكان صُنعه هذا غير مألوف بالنسبة لأهل النظر وأهل الكشف وأهل الشريعة جميعاً. لم تكن هذه الفرادة النادرة نتيجة رفضٍ وتَنَطُّعٍ لهذه الفضاءات، وإنما كانت ثمرة جمعٍ بينها. وهذا ما كان يغيظ البعض من أهالي هذه الفضاءات الثلاثة، ويثير البعض الآخر إثارة إعجاب وانبهار. نعم، أحيانا كان الجمع طرحاً، وكان ضرباً أحيانا كثيرة. فقد عدّل به وانتقد، ولكنه أغنى به وتجاوز. كان يقتبس المفهوم أو الرؤية من الفلسفة أو الشريعة أو العرفان السابق عليه، ولكنه كان يحوّله ويحوّره إلى درجة الانقلاب إلى ضده. ولن يخطئ المرء رؤية علامات الضرب الكثيرة في متنه، فقد كان يحلو له أن يردد أن العالم كله »خيال **في** خيال«، وأن المعرفة »حجاب **في** حجاب«. ولم يكن هذا "الضرب" المثير للجدل، السبب الوحيد لتطرّفه وخروجه عن المألوف، بل كان الجمع أخطر منه، لأن الجمع بين المتقابلين، ضدين كانا أو متناقضين، كجمعه بين الممكن والمحال، بين المادة والروح، بين الدنيا والآخرة، بين الشريعة والفلسفة، بين العقل والخيال، بين علوم الأوائل وعلوم الأسرار، بين الديانات المتقابلة... يقذف بالفكر خارج مجراه الطبيعي باحثا في ظاهر هذه التقابلات الوجودية والمعرفية عما يُوَحِّدها في باطنها. كانت كلمة السر في كل تفكيره الصوفي نسف الحدود، وتفكيك الجدران الاصطناعية بين المقامات والمنازل والتجليات والمفاهيم والعلوم. ولئن كان إدراك الوحدة وراء التعدد، والهوية وراء الاختلاف، أحد مرامي رياضته الصوفية، فإن إثارة الاختلاف واستحداث المغايرة والمقابلة كان أحد ممارساته المفضلة. فالوحدة التي لا اختلاف فيها، لا يُعَوّل عليها، ولكن أيضا الاختلاف الذي لا تسري فيه الوحدة، عدم في عدم. فتشقيق واستحداث الاختلافات بين التجليات والحُجُب والحضرات والبرازخ والصور والموجودات والعلوم والمقامات والأحوال... إلى حد الهذيان، لم يكن يُنسِيه البحث عمّا يجمعها. "فالنهر" الهيراقليطي لم يكن له معنى بدون "الواحد" البارميندي.

لقد أبحرتُ بهذه المقالات، التي يضمها هذا المجموع، في بحر مناراته كثيرة، ومراسيه مفقودة. فكانت هذه الأسفار لا تصميم لها، ولا بوصلة تقودها، اللهم إلا الرغبة في حصول اللقاء الصعب بين التصوف والفلسفة. إنها مغامرة صعبة في فكر تتساوى فيه الأطراف والمركز، وتجتمع فيه الوحدة في قلب التعدد، والثبات في مجرى الصيرورة، والتنزيه في أوج التشبيه، والزمن في محيط الأزل، وكأن فكره مرآة تعكس كل مرايا الكون، وكل شرائع السماء والأرض، بطريقة أصيلة تند عن الضبط. ولعل السبب في هذا الطابع الدائري والمتقلب لفكر ابن عربي هو أن عالمه نابع من حدس وحدة الوجود.

أما العبارة التي تكسي هذا الفكر، فتطاوعه في تقلبه وجموحه، جامعةً بين الاستدلال والجدل، متنقلة بين البداهة والإشكال، مترددة بين الظاهر والباطن؛ عبارة يتداخل فيها الشعر بالنثر، والبرهنة بالحكي، والفلسفة بالأساطير، والعلم بالطّلسمات؛ عبارة تَطْلُبُ منك أن تفتح قلبك لها لينساب مع انسيابها في سيرورة دائمة من فكرة إلى أخرى، ومن عشق إلى آخر، ومن لبس إلى آخر، سيرورة لا منطق لها، سوى منطق تدفق الألفاظ والمعاني من القلب مباشرة.

لقد أبى قلبُ الشيخ الأكبر أن يتقيد بلَيْلَى واحدة تستولي صورتها عليه طول العمر، فكان فكره لا مركز له، ولا نقطة جاذبية واحدة ثابتة فيه تجعلك تنطلق منها لاستجماع خيوط أفكاره وتلميحاته. وما ذلك إلا لأن فكره مشروع مفتوح، مراكزه هي هوامشه، وعمقه هو سطحه، فلا هوية ثابتة له، ولا صورة راسخة لا تفارقه. فالتقلب والحيرة هما باب العلم والعرفان، ومَن لم يذق متعة الحيرة ولذة التقلب لا قلب له. ومَن لا قلبَ له لا يعوّل عليه.

بعد كل هذا، هل من « الأدب » أن نبحث عن سبب لهذا الطابع المتموّج والمتقلب لفكر ابن عربي؟ إذا لم يكن بدّ من ذلك، فلنقل إن السبب في ذلك يعود إلى أن هذا الفكر منسوج من صوف الخيال. شَكَّل منه الشيخ الأكبر عوالم من الصور والظلال، وحضرات من الحُجُب والتجليات، وآفاقاً من الرؤى والأحلام، ومنازل من الرموز والتأويلات. إنه عالم حِكائي تأويلي، الخيالات فيه طريق للعبور نحو الحقائق، والعبارة فيه تخرج عن مجراها الطبيعي والاصطلاحي نحو مجاري الاستعارات والشطحات والإشراقات العرفانية.

في حضرة الفكر الأكبري كل شيء ممكن، كل مقام يطلب قولا يناسبه

أو يقابله. فقد يُعرّف الإنسان بالفكر، فيربطه بعالم الجبر والضرورة؛ لكنه قد يخاطَب بوصفه أحقّ كائن بحضرة الخيال من أي كائنٍ آخر، من أجل منحه حرية أوسع، وتقلباً أسرع، وقدرة على الإبداع والتأثير على الأشياء والصيرورات.

ونعترف بأن الحديث عن ومع ابن عربي محفوف بالمخاطر، ليس فقط لأن النظر إلى وفي قوله بعين العقل هو نظر إليه من وراء حجاب، ولكن أيضا لأن قضاياه يصعب حصرها، وضبط إيقاعها، مما يجعل الوقوف على استراتيجية هذا القول أمرا في غاية العواصة. وقد يقول قائل إن مكمن الصعوبة فيه تعود إلى أن أصل هذا القول تجربة ذاتية، ومَن لا يختبرها من الداخل لا يستطيع النفاذ إليها والتعبير عنها. إذن، فلنُجرِّب! لعلّنا نثبت أن هذا التحذير هو مجرد حيلة خطابية لاجتذاب أهل الفكر والوجدان لهذا الجنس المدهش من القول البشري، الذي يبدو في ظاهره مضادا للفلسفة، لكنه يختزن في باطنه كل الفلسفات الممكنة.

نبذة عن حياة ابن عربي

محيى الدين أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن العربي الحاتمي الطائي، المعروف "بالشيخ الأكبر"، ولد في مورسية بالجنوب الشرقي للأندلس في 17 رمضان سنة 560 (28 يوليو سنة 1165م). وفي الثامنة من عمره، انتقل مع أسرته إلى إشبيلية، بعد دخول الموحدين مرسية سنة 567/1172. وفي هذه العاصمة الثقافية للأندلس زمن الموحدين تلقّى تعليمه وتربيته الروحية. وقد ولد ابن عربي في أسرة جمعت بين النبل الاجتماعي والصدارة السياسية، والتقوى الأخلاقية، والورع الديني من جهتي الأم والأب معاً، حيث اشتهر أخواله وأعمامه بالورع والزهد والوفاء للطريق. كان أبوه محمد وعمّه عبد الله فقيهين ومحدّثين. عمل أبوه في خدمة أمير مدينتي مورسية وبلنسية. وبحكم مكانة أسرته تقلد محيي الدين مبكرا وظيفة كاتب لدى أمير إشبيلية. وكان أول زواجه من مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن البجائي، التي كان أحد أخوالها حاكما لمدينة تلمسان بالجزائر. ولم يمنعه انغماره في عالم التأمل والتجربة الصوفية من أن تكون له علاقات اجتماعية وسياسية متنوعة. حيث نسج صلات جيدة مع عدة ملوك وأمراء وحكام في المغرب والمشرق، إلى درجة أن صار أحد الأمراء في المشرق من المتخصصين في أعماله.

وبالرغم من أنه نذر حياته للدراسة والكتابة، فقد كانت له حياة اجتماعية وسياسية غنية تميزت بعلاقاته الطيبة مع كثير من ملوك وأمراء العالم الإسلامي؛ كما تميزت حياته بالرحلة والسفر. وقد لعبت رؤاه، التي يراها في أحلامه، دور المحرك والموجه لأسفاره. غادر الأندلس لأول مرة في الثلاثينات من عمره سنة 590/1193 قاصدا المغرب. وبسبب رؤيا رآها في مراكش هاجر الغرب الإسلامي نحو المشرق بصفة نهائية سنة 599/1202، حيث بقي هنالك لمدة 40 سنة، وهو ما يشكل نصف عمره الثاني. وبعد أن زار زيارة سريعة كلا من مصر وفلسطين، توجه نحو مكة التي مكث فيها لمدة سنتين، من 1202 إلى 1204. وفي هذه المدينة المقدسة، التي يعتبرها مركز العالم، التقى بشيخ إيراني كبير مشهود له بطاقة روحانية عالية وعمق معرفي لا نظير له، كما مكنه هذا اللقاء من التعرف على أخت هذا الشيخ، التي تضاهيه معرفةً وتقوى، وعلى ابنتها نظام، التي اعتقد أنها تلقت من الله ثلاث مواهب: الجمال والمعرفة والحكمة، التي من أجلها نظم ديوانه الخالد **ترجمان الأشواق** ، الذي يعتبر من بين روائع

الأدب الصوفي، بل من روائع الشعر العالمي. بعد أن غادر مكة نجده يقوم برحلات لمعظم البلدان الإسلامية: حيث حل بالموصل سنة 1204، فالتقى بالصوفي الكبير علي بن عبد الله الجامي الذي تلقى منه خرقة الخِضر، ثم انتقل منها سنة 1206 إلى القاهرة حيث تعرف على جماعة من صوفية الأندلس. غير أن مقامه بالقاهرة كاد أن يودي بحياته. فرجع إلى مكة من جديد سنة 1210، ومنها توجه إلى قونية في تركيا فاستقبله سلطانها بحفاوة بالغة. وبعد سنة ذهب إلى بغداد. لكنه بعد أن وصل من العمر 60 عاما، أي سنة 620/1223، استقر نهائيا في دمشق ولم يغادرها إلا لأداء مناسك الحج. وتوفي ليلة الجمعة 28 ربيع الثاني من سنة 638/14 نوفمبر 1240.

تكوينه:

حظي ابن عربي بتعليم ممتاز في العلوم الشرعية، علوم القرآن والحديث واللغة والشعر الآداب والتاريخ، وفي علوم الأوائل؛ كما حظي من الناحية الروحية بتكوين عال، لعبت فيه أسرته دوراً كبيراً، سواء من ناحية أمه أو أبيه أو عمه. وقد دخل الطريقة في سن مبكرة، أي قبل سنة 580/1184 تشهد عليها مقابلته الشهيرة مع ابن رشد التي حكاها في **الفتوحات المكية** . اعتزل لمدة تسعة أشهر تحت إشراف أبي جعفر العوراني، لتتجه بعد ذلك همته نحو تعميق معارفه الميتافيزيقية والروحية، والقيام بلقاءات مع كبار شيوخ الصوفية في زمانه لكي يأخذ عنهم ضروب السلوك الصوفي: ككيفية تلقّي الإلهامات والاتصال بأرواح الموتى، ومحاسبة الضمير ومحاسبة الخواطر كل في اختصاصه. وكان من شيوخه يوسف القيسي، تلميذ أبو مدين، وأبو الحجاج يوسف الشوباربولي، ولكن صلته مع شيخه أبي العباس العريني كانت هي الأقوى تأثيرا في حياته الروحية. وقد عُرف عن ابن عربي حرصه على ذكر شيوخه والتعريف بالأمور التي أخذها عنهم. ففي إجازته للأمير الأيوبي مظفر الدين موسى أشار إلى تسعين عالما في العلوم الشرعية ممن نهل من علمهم بطريق مباشر أو غير مباشر. لقد نذر حياته كلها للبحث والتحصيل والكشف والمشاهدة. وكان طموحه لا حد ولا منتهى له. طاف بكل العلوم الدينية والوضعية، وكل المناهج والطرق العقلية واللاعقلية. لم يشأ أن يقف عند مذهب أو فكرة بعينها لا يبرح عنها، بل كان دائم التنقل والرحلة بين الأفكار والثقافات والأوطان والأمكنة. لكنه سرعان ما ترك المشايخ واعتزل الناس وخلا إلى المقابر للتأمل المباشر. وقد اهتم ابن عربي بتقديم إفادات عن حياته الشخصية والعلمية

والعرفانية، وكان يقدمها في الغالب في إطار من الكرامات والرؤى والكشوف والمشاهدات.

أعماله:

يعتبر إنتاجه في حد ذاته معجزة أدبية وفكرية سواء من ناحية الكم أو الكيف. وقد أحصى عثمان أمين في كتابه عن مؤلفات ابن عربي 700 كتاب ومقالة وديوان، من بينها 400 عمل موجود ومعروف في مختلف المكتبات الكبرى. وكتاب **الفتوحات المكية** وحده يملأ 2631 صفحة من طبعة بيروت التي يمكن أن تصرف إلى عشرات الكتب. وما طبع من مؤلفاته يناهز الخمسين رسالة وكتابا. وقد استوعب إنتاجه منظومة العلوم الإسلامية ومنظومة علوم الأوائل من اليونان وغيرهم، ومنظومة العلوم الباطنية، حيث كان يطوف في كتابه الفتوحات بجميع العلوم والمباحث النظرية والعملية، الإسلامية وغير الإسلامية، كما يتطرق لمختلف المنازل والمقامات والأحوال الصوفية، ويخوض في تحليل مراتب الملائكة، وطبائع الجن، ورمزية الحروف، وحقيقة عالم البرزخ الذي يفصل بين عالمي الموت والحشر، وطبيعة وزمن ومجريات عالم الجنة والنار الخ.

أهم أعماله **الفتوحات المكية** ، و **فصوص الحكم** ، و **كتاب التجليات** . و **الفتوحات المكية** وحده يشكل دائرة معارف شاملة للعلوم الإسلامية، والعلوم الباطنية، والعلوم العقلية. وهو نفسه كان شديد العناية بذكر وتفصيل وفهرسة الموضوعات التي يتطرق إليها، والتي قد تكون غير قابلة للحصر بكيفية دقيقة. لقد كتب في كل شيء، ومع ذلك كان يقول بأن ما يكتبه هو نقطة في بحر مما عنده. وقد كان ينسب كتاباته إلى إلهامات وفتوحات وتجليات ومشاهدات يتلقاها من خارج ذاته. فما كان يكتبه لم يكن نتيجة «تعمّل ولا استشراف ولا طلب»، ولا نتيجة «درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة»، وإنما كان ثمرة تلقِّي وقبول لإلهام من الله مباشرة. إن هذه المعرفة، كما كان يقول، هي من نوع معرفة الأنبياء والأولياء. ولما كانت هذه المعرفة مباشرة فهي تتصل بالذوات مباشرة، لا بأعراضها ولواحقها. إن هذه المعرفة، أو العرفان، الذي هو كشف للحجب وتجلى للمستورات، يتم بالخيال وفي الخيال، وأحيانا بالحس من حيث هو خيال، لا بالعقل. وهذا يعني أن هذه الرؤى هي عبارة عن صور واستعارات ورموز، الأمر الذي يتطلب تأويلها وتعبيرها. من أجل هذا تميز فكره بكونه فكراً رؤيويا-تأويليا، صوريا-خياليا في إطار من المكابدة التي يتلاشى في فضائها تقابل الذات والموضوع. إنه علم لَدُنِي، ومع ذلك فهو منفتح على

العلوم العقلية والمباحث الشرعية والباطنية. إلا أن القرآن والسنة والآثار النقلية المختلفة كانت تشكل منطلق تفكيره وتجربته، كما كان التأويل آلته في بناء قوله الخاص في كل الاتجاهات بدون حسيب أو رقيب. وكتاب **الفتوحات المكية** - الذي جمع في صياغته بين حُسن العبارة ورقتها وانسيابها ورمزيتها اللامعة، كما ألّف بين المضمون الفلسفي الرفيع والرؤيا الميتافيزيقية النافذة وقوة الإقناع الهائلة _ ضم كل الموضوعات والاهتمامات التي تنتشر في كتبه ورسائله الأخرى.

فكره:

1. **تعدد وتحول** : من الصعب إعطاء صورة منسجمة ومتكاملة عن فكره لعدة أسباب. أولا لأن متنه ضخم ومترامي الأطراف بكتبه وعلومه وموضوعاته ورهاناته، فلا يستطيع الإنسان في عمر واحد أن يحيط به إحاطة دقيقة وشاملة . وثانيا لأنه يصعب التمييز في كتبه بين الحقيقي والمنحول. وثالثا لأن معظم كتبه لم ت َعرف طريقها إلى النشر. ورابعا لأن ما نشر منها ليس محققا تحقيقا علميا. وأخيرا لأن فكره يأبى الخضوع لضرورات النسق والانسجام. فقد كان التناقض، لا عدمه، هو الذي يحرّك تفكيره وتجاربه، فلا يتحرج في أن يثبت الفكرة وضدها، أو ينتقل من مذهب إلى مقابله، ومن سجل فكري إلى آخر، ومن جنس للكتابة إلى جنس آخر، غير عابئ بضرورة الانضباط لقواعد العقل. فلو نظرت إليه نظرة استدلالية عقلية لوجدته يثبت الوحدة في قلب التعدد، والثبات في مجرى الصيرورة، والتنزيه في أوج التشبيه ، ووحدة الوجود في صلب التعدد، والخلق في عز القدم، و يدافع عن أفضلية الإسلام في خضم القول بتساوي الأديان والمعتقدات الخ. وإذا نظرت إليه من زاوية المفاهيم، فإنك ستجد نفس المفهوم يلبس من المعاني ما لا تستطيع معه الإمساك به، فالبرزخ مثلا هو الخيال، وهو الإنسان الكامل، وهو العماء، وهو عالم الماهيات والأعيان الثابتة، هو الخالق والمخلوق ، هو الفاصل والجامع، الخ. كما تتسم عبارته بالتقلب واللولبية التي تجمع بين الاستدلال والجدل، بين الظاهر والباطن، بين البداهة والرمز، وكأن فكره مرآة تعكس كل المرايا، كل المذاهب والشرائع والتجارب الروحية بطريقة خلاقة تند عن الضبط. باختصار، لا نقطة مركزية تستطيع أن تنطلق منها لاستجماع خيوط نظرياته وتجريداته، فكل نقاط مشروعه الفكري مراكز وهوامش، أو قل إن فكر ه لا مركز قار له.

2. **مجالات الفتوحات الروحية وبنيتها** : وبالرغم مما قلناه عن تأبِّي فكر

ابن عربي عن الإذعان لانضباط النسق العقلي، فقد تجد نوعا ظاهريا من النظام الداخلي في كتابه الضخم **الفتوحات المكية** . ففي هذا الكتاب، نلاحظ أن أبوابه الـ560 تتوزع على ستة أجزاء ينظر كل جزء منها في مجال من مجالات التصوف بشكل متناسق. فالجزء الأول ينظر في **المعارف** ، والثاني في **المعاملات** ، والثالث في **الأحوال** ، والرابع في **المنازل** ، والخامس في **المنازلات** ، والسادس في **المقامات** . إنه انتقال من المعرفة إلى العمل، فإلى التجربة الروحية الصاعدة في رحل ة قدسية إلى المقام الأعلى. غير أن انقسام كل جزء إلى عشرات الأبواب، وتطرُّق كل باب إلى عشرات الموضوعات، وامتلاء كل صفحة ب ال عديد من الأفكار غير المنتظرة والأفكار الغريبة التي لا تخطر على البال ، و غير المرتبطة إلا بخيط الحكاية، إن هذا الوضع المدهش والغامض في أغلب الأحيان ي َحُول بينك وبين الإمساك بخيط ناظم لهذا العمل الهائل. فالله والنبوة والولاية والشريعة والحب والخيال والوجود والوجدان والوحدة والواحد والأحدية والذات والعرفان والوصول والخلاص... والإنسان، كلها مراكز محتملة لفكر محي الدين بن عربي. ومع ذلك، فإن عالمَ ابن عربي، كما قلنا، هو عالم الخيال، عالم الصور والرؤى والرموز، عالم التأويل و خروج الأعداد والحروف والأسماء والعبار ات وحتى الأشياء عن مقتضاها الطبيعي والاصطلاحي معا إلى معاني باطنية. إن معا ني الحروف والأسماء والعبارات ... ت فيض عن أحيازها وأوطانها التي تسكن فيها، لتسمح ل لشعر أن يلج في النثر ، والنثر في الشعر، ويتزاوج فيها البرهان بالحكي، والفلسفة بالأساطير، و العلم بالطلسمات . إن عبارة ابن عربي تطلب منك أن تفتح خيالَك وقلبَك ل ت تقلب معها في صيرورة دائمة من فكرة إلى أخرى، ومن عشق إلى آخر، صيرورة لا تخضع لمنطق ولا لبرهان، وإنما لتدفق حر للمعاني في مجرى الحكاية.

3. **بين وحدة الذات وتجليات الوجود** : قد يميل المرء إلى اعتبار "وحدة الوجود" أهم مَعْلم للفكر الأكبري بحكم وجود سلسلة من الأَمَارات عليه. بالتجليات، القول وهو ضده، بالضرورة يقتضي الوجود" "بوحدة القول لكن التجليات هذه تصنيف ويمكن . » محال فيها كثرة لا التي الوحدة لأن « وروحانية ومعرفية وجودية :ثلاثة أنواع إلى.

أ) **التجليات الوجودية** تنقسم بدورها إلى تجليات **ذاتية وصفاتية وفعلية** ، تقابلها عوالم وحدوية ثلاث: عالم الأحدية، وعالم الوحدة ، وعالم الوحدانية. **فالتجلي الذاتي** ، الذي يتحقق في "عالم الأحدية"، هو تجلي الحق لنفسه بنفسه ومن نفسه، لا لغيره، ولذلك تظهر ذاته منزهة عن كل صفة واسم

أو نعت ورسم أو إضافة أو علاقة؛ و **التجلي الصفاتي** هو تجلي الحق بنفسه لنفسه على مستوى أسمائه ونعوته الأزلية في عالم "الأعيان الثابتة"، الذي هو "عالم الوحدة" ؛ و **التجلي الفعلي** في "عالم الوحدانية"، هو ظهور الحق بنفسه لنفسه في صور ومظاهر الموجودات الخارجية سواء كانت نوعية أو جزئية، معنوية أو حسية.

ب) **و التجليات المعرفية** هي ما ينكشف للقلب البشري من أنوار الغيب برفع الحجاب عنه. وارتباط هذه التجليات بالنور مردّه إلى كونه هو الواسطة بين الوجود والمعرفة، وارتباطها بالقلب مرجعه إلى كونه هو المرآة التي ت نعكس فيها الانكشافات. وينقسم النور بدوره إلى أنواع ثلاثة: **نور الطبيعة** وه و ما يتلقاه الفكر البشري من معرفة عقلية، إثر التجليات الوجودية الفعلية؛ و **نور المعاني** وه و ماهيات الموجودات التي يسميها الشيخ الأكبر "بالأعيان الثابتة"، ويختص القلب بالتقاط مساقط أنوارها؛ وأخيرا **نور الأنوار** ، وهو "السبحات المحرقة" للذات الإلهية .

ج) **التجليات الروحية** هي أفعال صعود العارف في مدارج الولاية، وهي عبارة عن أسفار وتنقلات بين عوالم ثلاثة: عالم **الأحوال** وهي الرتبة الأولى في التجربة الروحية وهي عبارة حالات نفسية ولمحات خاطفة كالوجد والاصطلام والصحو والقبض ، ورأس الأحوال الفناء ؛ وعالم **المنازل** وهي ديار يأوي إليها السالك بعد طول عناء من السفر، ورأس المنازل البقاء ؛ وأخيرا عالم **المقامات** وهي غاية الرحلة الصوفية، ورأس المقامات " اليقين".

هكذا يتجلى أن الغاية من تجربة ابن عربي الصوفية هي التوحيد، لكن لا التوحيد الذي يعطل الذات الإلهية في سبيل إثبات حرية الإنسان كما فعلت المعتزلة، أو التوحيد الذي يروم إقصاء الذات الإلهية عن كثرة العالم كما فعل أهل الفيض من الفلاسفة، بل التوحيد الذي يحقق النجاة بالقرب من الحق. ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بمحق الذات، في جو مفعم ب التشبيه والتنزيه و المحبة والشوق والمكابدة والحيرة والأحزان والأفراح.

4. الأنبياء والحقيقة المحمدية : في أكثر الكتب إثارة للجدل في الحضارة العربية الإسلامية، وهو كتاب **فصوص الحكم** ، قدم ابن عربي صيغة أخرى لنظريته في الوحدة الوجودية. فقد عرض هذه الصيغة من خلال الأنبياء المذكورين في القرآن، باعتبارهم يمثلون لحظات عرفانية معينة أو مقامات ميتافيزيقية متميزة. ومركز الثّقل في هذه النظرية الجديدة هي "الحقيقة المحمدية" التي تتجلى في ثلاث مراتب: في المرتبة الأولى تكون الحقيقة

المحمدية مجالا لتجلي كل الكمال الإلهي على مستوى الوجود المطلق، كعقل، ومعقول وعاقل ، وكمحب ومحبوب وحب؛ وفي المرتبة الثانية تكون الحقيقة المحمدية هي علة وجود وحفظ العالم الخارجي ومبدأ نظامه ومعقوليته وتطوره ؛ وفي المرتبة الثالثة تصبح الحقيقة المحمدية الأداة الفعالة التي يحقق القرب منها تطور العارف الروحي والسير به في طريق سعادته، وذلك عن طريق النبوة والولاية. فبواسطة **النبوة** يعلن الله عن إرادته أمام الوعي البشري في صورة شريعة سماوية ذات نظام إلهي. وبواسطة **الولاية** ، يُظهِر إرادتَه في شخص الولي، قمة كمال الإنسان، طالما أن الهدف الأسمى لحياته هو توحيد إرادته مع إرادة الله، وأن يكون، جسما ونفسا، مكانا للتجلي الإلهي.

5. **بين التنزيه ووحدة الوجود** : يجمع ابن عربي في رؤيته للذات الإلهية بين التوحيد والتشبيه، بين التنزيه وتوحيد الوجود دون إحساس بالحرج إزاء هذا ال تعارض. فالوجود واحد، لأنه لا موجود إلا الله ، ولأن الغيرة الإلهية تمنع أن يتصف بالوجود غير الله ، لذلك كانت نسبة الوجود إلى الممكن محالا، وبالتالي ليس هناك كثرة وراء الأحدية. من جهة أخرى، إذا نظرتَ إليه في ذاته وجدته هو الحق غير المشروط بأي صفة ذاتية أو عرضية، أو إضافة أو فعل، وغير المحصور في أية صورة أو مقولة أو حد، إنه باختصار مطلق الوجود. ومن ثم، لا يمكن للإنسان أن يشاهد الحق لا بالحس، ولا أن يدركه بالعقل، أو يتمثله بالخيال، لأن المشاهدة والتخيل والتعقل نسبة وإضافة، وهو الغني عن العالمين. كما أن الله غني عن الدلالة عليه، إذ لو وجد العالم للدلالة عليه، لمَا صحّ له الغني عنه.

لكن إذا نظرت إلى الحق من جهة أخرى لوجدته هو الخلق، فهذا الأخير ليس شيئا آخر سوى ظهور الموجود المطلق في تجليات وصور لامتناهية هي التي تشكل ما يسمى بالعالم. فالعالم ليس إلا مجلى الحق ومرآة وجوده. ومن ثم كانت الألوهية متجلية في كل شيء، لأنه لا توجد سوى حقيقة واحدة، وما عداها ليس إلا أسماء وإضافات وتجليات له. ولذلك لم يكن التنزيه والتشبيه عند ابن عربي متمانعين، فهو السميع في كل ما يسمع ومن يسمع، والبصير في كل ما يبصر ومَن يبصر. وفي هذه الحالة يصبح التشبيه تنزيها، والتجلي توحيدا، والتعدد وحدة. فالله يتجلى لعبده ليعرفه. ومن ثم، نجده يتهم المعتزلة وأصحاب التنزيه بالجهل وسوء الأدب، لأن من يكتفي بالتنزيه يكون كمن آمن ببعض الآيات وكفر ببعضها الأخرى، والحال أن الإيمان يجب أن يكون كلا لا يتجزأ. وضمن هذا

"المنطق" يكون الحضور غيابا، والوجود عدما، والعدم وجودا. والذات صفاتاً. فعندما تجلى الله في الوجود الخارجي يكون قد كشف عن كنزه المخفي.

من هنا يكون ابن عربي كلما اقترب من وحدة الوجود ابتعد عنها، بحكم مهارته في التمييز بين مراتب الوجود والأسماء والحقائق. فنفس الوجود ينظر إليه في ذاته، وينظر إليه من حيث هو فعل للتجلي والإيجاد. فبالمعنى الثاني يجري فيه التعدد والصيرورة ويكون منه العالم، لكن دون أن تؤثر هذه العوارض لا على فعل الإيجاد ولا على الوجود في ذاته. فللحق خَفاء وظهور، فهو خفي لشدة ظهوره، لأن غيابه هو جهة من جهات حضوره. وحتى في حضوره، لا يحضر بذاته، وإنما بأسمائه، ومن ثم عندما نقرأ بأن كل موجود هو تجلّ لله، فإننا يجب أن نفهم أنه تجل لأحد أسمائه، لأنه لا يمكن أن يند عنه شيء. لكن ليس معنى هذا أن العلاقة بين الوجود والموجودات علاقة مُثُل بِنُسَخِها، ولا هي علاقة خالق متعال بمخلوقاته، وإنما هي علاقة وجود بتجلياته في مرآة العالم. فالموجودات ممتلئة بالمعنى، وليست مجرد ظلال وأشباح فارغة. وضمن هذه الدوامة من الأفكار والأفكار المضادة، ينبري الإنسان محتلا مكانا متميّزا في تصوف ابن عربي. فبغض النظر عن **الإنسان الكامل** ، الذي هو اسم آخر للوجود الكامل الذي تظهر فيه الكمالات الإلهية، يُعتَبر **الإنسان الناقص** هو الغاية من الخلق، لأنه هو الذي يعرف الحق.

الباب الأول راهنية ابن عربي؟

الفصل الأول ابن عربي في مرآة "ما بعد الحداثة": مقام نعم ولا

بدايةً لا بد من الاعتراف بأنني أتيت إلى ابن عربي بالعَرَض لا بالذات، لا لأنني ما زلت أعدّ نفسي لحد هذه الساعة من أهل النظر لا من أهل المشاهدة، بل وأيضا لأنني أتيت إليه في لحظة أولى من خلال ابن رشد، أي من خلال الموقف العقلاني من العالم، وآتي إليه الآن عبر في عرضيتي لي يشفع ثالث أمر وهناك . [1] الحداثة" بعد "ما حجاب مما ،الهيئة عرضي نفسه الفكر هذا أن وهو ،الأكبر الشيخ فكر مع التعامل دون منها والخروج أرجائه لدخول الحرية من كبير بهامش لي يسمح أحبه جعلتني التي هي العرضية هذه ولعل .مذهبي حساب بأي مطالبة بقي .والتحول بالتقلب مطالَب المحِّب أن يرى وأنه خصوصا ،معه واستمر بعد ما" مرآة في عربي ابن رؤية بصعوبة أخرى ناحية من أقرّ أن لي الحداثة قبل ما زمن إلى ينتمي رجل فكر رؤية يمكن كيف إذ ،"الحداثة أية في الانحباس رافضاً ،نفسها الحداثة على متمرد فكر حجاب وراء من كانت؟ مذهبية صورة

1 - ثلاثة مداخل: المِرآة، ’نعم ولا‘، المقابلة

من أجل الالتفاف على هذه الصعوبات، سأستعين بثلاثة مداخل هي عبارة عن أفكار تداولها ابن عربي نفسه: فكرة المرآة، وفكرة ’نعم ولا‘، ثم فكرة المقابلة. لقد توسلنا بهذه الأفكار لكونها تمنحنا حرية أكثر للجمع بين المطابقة والاختلاف، بين الجزم بأن الوجه الذي تراه في المرآة هو وجهك، إليه تؤم ما بعينه هو هذا ولعل . [2] واحد آن في وجهك ليس وبأنه اللذين السؤالين على عربي ابن بها ردّ التي ،‘ولا نعم’ :المتناقضة الإجابة تتردد الأخرى فهي ، [3] بقرطبة المشهور لقائه في رشد ابن عليه طرحهما في النظر أهل عادة به يشعر الذي بالحرج شعور دون والنفي الإثبات بين يقرأ عندما المرء يتملك ما هو المتناقض الشعور هذا إن .الوضع هذا مثل بالتقارب تشعر تكاد ما فإنك ،"الحداثة بعد ما" مرآة في عربي ابن فكر عن منهما الواحد يبتعد حتى ،الحداثي بعد وما الأكبري الفكرين بين الودّي التي المزدوجة للنظرة واحدة مرآة تكفينا لن ،لذلك .وبرازخ فراسخ الآخر مرآتين؛ سنستعمل بل ،الحداثي بعد وما الأكبري الأفقين على نلقيها أن نريد بعد ما" مرآة أي ،المداخلة عنوان عليها ينص التي هي الأولى المرآة

الأكبر؛ الشيخ صور أو صورة مجلاها في نَرى أن سنسعى التي ،"الحداثة من جملة لنا تعكس أن عساها سنجليها التي ،عربي ابن مرآة والثانية "الحداثة بعد ما" صور.

ونرى أن مشروعية الرؤية في هاتين المرآتين المتقابلتين تقوم على أربعة مبادئ: أولها أن كل إنسان هو مرآة في نفسه؛ والثاني أن هذه المرآة تعكس العالم كله، أو كما قال في ’تجلى المعية‘ إن « **الإنسان نسخة للموجودات جامعة** [وأن] فيه من كل موجود حقيقة» [4] ؛ والمبدأ الثالث هو وجود « **المناسبة**» بين الإنسان والوجود، لأن المرآة لا يمكن أن تعكس إلا ما يناسب طبيعتها؛ والرابع أن الذات عندما ترى في نفسها المرآة فإنها تراها من حيث هي آخر، أو قل إن المرآتين تعكس بعضها البعض بحيث ترى في نفسها الأخرى. ومع ذلك، علينا أن نحتاط من المرآة، فهي لا تستطيع أن تعكس سوى مثال الشيء وشبيهه، لا الشيء نفسه. ومن ثَم، إذا كانت المناسبة موجودة بين "ما بعد الحداثة" وابن عربي، فإنها لا تتعارض مع الاختلاف والخلاف؛ أليس ابن عربي هو القائل بأن « **الخلاف حق حيث كان** » [5] ؟

ليس غرضنا إذن أن نثبت هوية أو اختلافا بين هذين الأفقين، وإنما غرضنا أن نستشف ما إذا كان فكر ابن عربي قادرا على التّماس مع مقتضيات الزمن الحاضر، وفتح آفاق جديدة لوجودنا وفكرنا، وإنهاض الهمة فينا لكي ننطلق من أجل تطوير لغتنا وأسئلتنا وذاتنا العتيقة وتجديد بنائها بما يتوافق وتحديات هذا الزمن الذي نحن فيه؟

ولمّا كنا قد جعلنا المرآة ومقام العلاقة الجدلية بين ’نعم ولا‘ وسيلتين لمقاربتنا، فإن طيف **المقابلة** التي جرت بين الرجلين، والتي حكاها لنا ابن عربي، سيسكن هذه المقاربة من أولها إلى آخرها. وأول ما استدرجتنا إليه علاقة المقابلة افتراض ’مقابلة‘ برزخية أخرى تجري ما بين ابن عربي وأحد مفكري "ما بعد الحداثة" كأن تقول نيتشه أو هيدجر أو ديريدا. إننا نتوقع أن يكون مآل مثل هذه المقابلة المفترضة أقل درامية من مقابلته مع فيلسوف قرطبة، وذلك لسببين؛ أولهما أن ما يجمع بين ابن عربي و"ما بعد الحداثة" هو، بجهة ما، أقوى بكثير مما كان يجمعه مع أبي الوليد. فقد كانت فلسفة هذا الأخير تقوم على إخضاع الوجود لمقتضيات العقل وتحويله إلى علم وقوة، الأمر الذي يقتضي تقسيم الوجود إلى مقولات ومبادئ وجواهر وأعراض، تمهيداً للسيطرة عليه وإخضاعه. وهذا ما يفسر الإجابة المترددة لابن عربي بين ’نعم ولا‘ على سؤال ابن رشد. ذلك أنه إن

لم يكن الشيخ الأكبر يُنكِر على العقل حقه في معرفة الوجود، فإنه كان يستنكر ادعاء العقل احتكار معرفة الوجود، لأن المعرفة في نظره تحيل دوما على اللامعرفة. أما "ما بعد الحداثة"، التي كانت نتيجة انقلاب جذري على العقل، وبالضبط على العقل التنويري، فلم تعد تؤمن بما تسميه أوهام العقلانية: المعرفية والأخلاقية والإنسانية، حيث كفّت عن الاعتقاد بأن العلم هو الوجه الوحيد للحقيقة، وبأن الماهية ثابتة وسارية في جوف الموجودات، وبأن البرهان قادر على الوقوف على نظام كل الأشياء، وبأن المعرفة يمكن أن تكون موضوعية، والخير يمكن أن يكون مطلقاً لا نسبية فيه ولا خلاف بشأنه. موازاة لذلك، نادت "ما بعد الحداثة" إلى إعادة النظر في الوسائل المعرفية التي كان يقصيها العقل، كالخيال والأسطورة، وعملت على إلغاء الازدواجيات التي كان يقوم عليها الفكر الاستدلالي، كالازدواجية بين الصورة والأصل، بين الذات والأعراض، وبين المبدأ والأثر.

أما السبب الثاني الذي نتوهم أن يكون وراء نجاح المقابلة المتخيَّلة بين ابن عربي و"ما بعد الحداثة"، فيتعلق بسؤالها: ذلك أن سؤال أبي الوليد كان يتعلق بمدى مطابقة النظر مع الكشف. وكانت إجابة ابن عربي 'بنعم ولا' في آن واحد، لأنه لم يكن ينكر طريق النظر، ولكنه كان يعارض أي خلط أو توحيد بينه وبين طريق الكشف. أما مفكرو "ما بعد الحداثة" فقد توقفوا عن وضع مثل هذا السؤال منذ فجر نشأتهم، سؤال التطابق أو التقابل بين الكشف والبرهان، بحكم عدم إيمانهم بالغاية التي كان يؤم إليها الفكر السابق عليها، وهي تحقيق الاتصال بالمبدأ الأقصى، أو أنهم على الأقل لم يعودوا يعبأون بالبحث عن هذه الغاية. هكذا تكون العقبتان الرئيسيتان: عقبة هيمنة العقل على الوجود، وعقبة سؤال التطابق، قد زالتا لتنفتح الطريق أمام توارد معالم التشابه والتناظر بين فكر ابن عربي و"ما بعد الحداثة".

وما دمنا قد توهمنا حصول هذه المقابلة في برزخ من الخيال "ما بعد الحداثي"، فقد يتوجب علينا أن نغير بعض الشيء من نظام السيناريو، فنقلب الأدوار جاعلين الطالب للمقابلة والواضع لسؤالها هو ابن عربي، وليس ممثلي فلسفات "ما بعد الحداثة". وعن السؤال المطروح، نتصور أنه لا يمكن أن يكون صامتا، أو مرموزا على هيئة 'لا' أو 'نعم'؟، وإنما يجب أن يكون صريحا. أما عن إجابة "ما بعد الحداثة" فقد تكون "بلا نعم"، وقد تكون بنفس الوتيرة التي كانت عليها إجابة أبن عربي على أحد سؤالي ابن رشد: 'نعم ولا'. ولكن ليس بنفس الدلالة التي أعطاها لها ابن عربي،

لأنه مهما كان تقارب "ما بعد الحداثة" من بعض أوجه الفكر الأكبري، فإنها ذهبت بعيداً في انقلابها على العقلانية التنويرية إلى درجة جعلتها تستخلص نتائج لم تكن تخطر على بال الشيخ الأكبر. لقد انتهت "ما بعد الحداثة" بصفة عامة إلى رؤية للعالم مختلفة جذريا عما كان يراهن عليه ابن عربي من حيث المضمون: فرؤية "ما بعد الحداثة" متشظية، تفكيكية وعدمية، رؤية مؤثثة بالأشباح والأطلال والفكر الخرائبي إزاء الوجود والمعرفة والإنسان والتاريخ والأخلاق، وإزاء كل شيء ينتمي إلى الأجهزة الثقافية
. [6] الفكر على ضدا بالفكر بذلك قامت أنها ولو القائمة، والحضارية
بعد ما مجانين كل للقائها يسعى واحدة "ليلى" توجد أن نتوقع لا ولذلك
كاد ،حقاً .!العشق على قادرون أنهم افترضنا إن هذا ،"ليلات" بل ،الحداثة
نوّع مهما لأنه ،دونه وقف ولكنه ،الموقف هذا يلامس أن الأكبر الشيخ
،(الألوهية ،الربوبية ،الهوية ،الوحدة ،الوحدانية ،الأحدية) ليلاه ملامح من
مؤمنا بقي فإنه ،والتجليات الصور كل لاحتضان قلبه سِعَة كانت ومهما
موقفه بين والتباين التشابه وجهَيْ إلى تلميحه ولعل .الواحدة بالحقيقة
بينه تنشأ أن يمكن التي العلاقة نوع إلى يؤشر ما السفسطائية وموقف
مُثُل صور في كله فالعالَم » :عنهم قال فقد ."الحداثي بعد ما" الأفق وبين
إلا به قائل لا وهذا ...الخيال حضرة هي إنما الوجودية فالحضرة ،منصوبة
كلهم العقول أدلة وأصحاب ،به يرمي فالفيلسوف .المشهد هذا أُشهِد من
إلا المشهد هذا من يقرب ولا ...به يقولون لا الظاهر وأهل ،به يرمون
لا كله هذا إن يقولون أنهم وبينهم بيننا الفرق أن غير .السوفسطائية
جميع ففارقنا ،حقيقة إنه نقول بل ،بذلك نقول لا ونحن ،له حقيقة
ولا لها ذات لا خيالية وصور دلالات لعبة كأنه يظهر فما . [7] « **الطوائف**
كل لأن ،الأكبر الشيخ عند الجد عين هو ،المعاصر للفكر بالنسبة موضوع
.به قائمة لأنها الرحمن نَفَس من شيء لها الأشياء

2 - "نعم ولا" والمتقابلات الأربع

إن استجلاء مرآة "ما بعد الحداثة" يقتضي منا أن نتبين وجه انتماء "الإجابة المتقابلة" لابن عربي إلى المتقابلات الأربع: التناقض، والتضاد، والإضافة، والملكة والعدم. فعن السؤال الأول المرموز لابن رشد: «نعم؟»، أجابه ابن عربي إجابتين متقابلتين في نظر العقل البرهاني، أولاهما كانت إيجابية: "نعم"؛ لكن ما أن استشعر ابن عربي بما أفرح أبا الوليد من
ابن يكون هكذا . [8] "لا" سلبية: إجابة نحو عليها انقلب حتى إجابته،
الأول السؤال على المتقابلة إجابته يُدخِل مما ،نفى ثم اثبت قد عربي

الانفعال مستوى على يوجد التناقض هذا بأن علماً ، **التناقض** تقابل ضمن
الذي رشد لابن الثاني السؤال أما .الفكر مستوى على لا (الفرح/الانقباض)
السؤال في مضمراً كان ما صراحة فيه فيطرح ،المرة هذه بوضوحه يتميز
وجدتم كيف» :والكشف النظر طريقي مطابقة مدى مسألة وهو ،الأول
عن . [9] «النظر؟ لنا أعطاه ما هو هل :الإلهي والفيض الكشف في الأمر
دون ،واحدة دفعة ولا نعم بين إجابته في عربي ابن جمع السؤال هذا
ضمن ندخلها يجعلنا مما ،الإجابة تحدثه قد الذي الانفعالي للأثر انتظار
» :الإجابة هذه على عربي ابن تعليق إدراج يمكن حين في . **التضاد** علاقة
. **والعدم الملكة** تقابل ضمن [10] «موادها من الأرواح تطير ،ولا نعم وبين
يبيّن أن كان "ولا نعم" بين جمعه من قصده أن نتوقع أن بوسعنا ،وأخيراً
مكيال ‘و’لا ‘نعم’ من كلاً وكأن ،الآخر في موجود منهما واحد كل أن
القراءة هذه إن . **الذاتية الإضافة** باب في أدخل يجعلهما مما ،للآخر
بين التقابل يحوّل أن أراد أنه إلى نذهب تجعلنا عربي ابن لإجابة التقابلية
يطلب ،جدلي تقابل إلى ،ويلغيه المقابل ينفي ،إقصائي تقابل من ‘ولا نعم’
ولكنهما ،متقابلان الأكبري الفكر في ‘ولا فنعم’ .معه ليتفاعل المقابل
.الآخر بدون يوجد أن لأحدهما يمكن لا بحيث ،ذاتيا تضايفا متضايفان

فإذا علمنا أن هذه المتقابلات الأربع تعود بأصلها، من جهة، إلى نظرية الواحد، بحكم تفرعها عن التقابل الأول فيها، وهو تقابل الواحد والكثير؛ وتعود من جهة ثانية، إلى نظرية الوجود، لكون ’المتقابلات الأربع‘ من لواحق مقولات الموجود، فإنه سيتبين لنا أن استعمال ابن عربي للمتقابلات الأربع في إجابته المحيّرة يدل مرة أخرى على أن لغته كانت تدور في أفق الوحدة، أي أفق الهوية والاختلاف، المناسبة والتقابل، الاتصال والانفصال، الإضافة والمكيال، السلب والحركة، وهو أفق يجري فيه الجمع بين المتضادات دون أي حرج نظري أو انفعالي. وهذه لعمري إحدى السمات القوية التي تجمع ما بين ابن عربي وروح "ما بعد الحداثة".

ومع ذلك، فإن موقف ابن عربي هذا يجعلنا في حيرة من أمرنا، فلا نستطيع البث في معنى الجمع بين المتقابلين "نعم ولا": هل هو تعبير عن إمكان واستحالة الجمع بين الفلسفة والتصوف، بين النظر والكشف، بين الاتصال والانفصال؟ هل كان الجمع بين ’نعم‘ و’لا‘ اعترافا بتاريخ الفلسفة ونفيا له في نفس الوقت، أم هو اعتراف بجزء مما كانت تقول به الفلسفة، ونفي لجزء آخر منها؟ هل هذه الإجابة المتقابلة هي إقرار بازدواجية الحقيقة ذاتها، أم بازدواجية الطريق إليها؟ ثم هل إجابته ’بنعم‘

أرادها أن تكون قطْعِية مطلقة، فنفاها ’بلا‘ قطعية جازمة، أم أن القصد من إجابته ’بنعم‘ أن يترك شيئا من ’لا‘ في داخلها، والعكس؟ هل كانت يريد كان أنه أم ، [11] البرهان» عن يُغني «العيان بأن يثبت أن غايته من يمنعنا الأكبري الفكر منطق إن معا؟ والبرهان العيان بين الجمع ،المفترضة الإمكانيات هذه من جانب أي ولا ،الأسئلة هذه من أي استبعاد إلى ينتهي الذي الجازم والإيجاب ،العدمية إلى يَؤُول الذي الصارم النفي لأن . [12] والتقلب القلب على القائم الأكبري الفكر شيم من ليسا ،الوثوقية « **عليه يعول لا الواحدة الصورة في المتكرر التجلي** » إن يقول كان فقد عند **عليه يعول لا فصاعدا نفسين واحد حال على الإقامة** »وأن ، [13] ولا ،‘نعم’ لأصحاب لا ينتمي أن يمكن لا عربي فابن . [14] «الرجال أكابر ،الحيرة بمقام متمتعا ،بينهما بَرزخ في يوجد أن يُفضّل لأنه ،‘لا’ لأصحاب . [15] الإنسان كمال ازداد حدتها زادت كلما التي

إن الدرس الذي نستخلصه من العلاقة الجدلية بين ’نعم ولا‘ هو أنه ليس بوسعنا أن نرى جُمَاع فكر ابن عربي دفعة واحدة في مرآة "ما بعد الحداثة"، لأن فكره غير قابل للحصر بسبب تحوله المستمر في مقامات ومواقع مختلفة، وبحكم تجدد صوره اللانهائية، وتعدد أسئلته ومجالاته، وتنوع طرقه وغاياته. ولهذا سنقتصر في سعينا هذا على رؤية صورتين من صور ابن عربي في مرآة "ما بعد الحداثة": صورة **العقل** في علاقته مع **القلب** ، وصورة **الوجود** في علاقته مع **الوجدان** .

3 - صورة ’العقل‘ الأكبري في مرآة "ما بعد الحداثة"

عندما نوجه نظرنا إلى مرآة "ما بعد الحداثة" تطالعنا أوجه تشابه عديدة بين مفهومي العقل الأكبري وما بعد الحداثي. فبالنسبة للشيخ الأكبر، ،‘للفكر’ مرادفا العقل فيها يكون **فاعلة** صورة ، [16] صورتين العقل يتخذ يتخذ **منفعلة** وصورة ،عامة بصفة والحدّية الاستدلالية والممارسات للقياس أي أو ،الله من إما إليه الآتية المعارف **قبول** مكان ،المكان معنى العقل فيها من ،الفكر أو من القلب.

يوجه ابن عربي نقده العنيف فقط لصورة العقل الفاعلة، أي للعقل بمعناه الفكري، حيث يرصد ثلاثة عيوب أساسية للعقل، تهم ثلاث مستويات: كيفية توصله بمعطياته، وأسلوب استعماله لهذه المعطيات في أفعاله المعرفية، ثم قيمة المعرفة التي يتوصل إليها. وهذه العيوب هي: عيب الوساطة، وعيب التقييد، ثم عيب الموضوعية والحياد.

إذا نظرنا إلى الكيفية التي يحصل بها العقل على معطياته المعرفية،

فإننا نلفيه لا يستطيع أن يدرك بنفسه، لا الظواهر الخارجية ولا المعاني الغيبية، وإنما هو يقوم بذلك **بالواسطة** ، عن طريق الاستدلال والحد، سواء لظواهر فبالنسبة . [17] الطبيعة بعد ما صعيد على أو الطبيعة صعيد على عاجزا العقل يبدو ،الإلهية والأسماء الذات أسرار أو ،مثلا كالألوان الطبيعة طريق عن العقل يدركها إنما فالألوان .ومباشرة بنفسه عليها يقف أن توصله فيما إليها فقيرا العقل الله جعل البصرية القوة وكذلك ...» الحواس ولا البياض ولا الزرقة ولا الصفرة ولا الخضرة يعرف فلا المبصرات من إليه وهكذا ،بها العقل على البصر ينعم لم ما الألوان من بينهما ما ولا السواد الإلهية والذات والأسماء الصفات أما . [18] «بالحواس المعروفة القوى جميع غير العقل يبدو هكذا .والبصيرة بالقلب إلا الإنسان يدركها أن يمكن فلا إزاء أو ،والخيال الحواس إزاء سواء المعرفية لموارده بالنسبة بنفسه مستقل حيث العقل أفقر ما أخي يا» :لغيره وتبعيته افتقاره جاء هنا من .القلب ما العلل من وفيها ،القوى هذه بوساطة إلا ذكرناه مما شيئا يعرف لا ،التقليد من مناص لا كان إذا بأنه عربي ابن ويستخلص . [19] «فيها بمعرفة الأمر يتعلق عندما لاسيما ،العقل تقليد من أولى فهو ،الخبر فلنقلد الذات ،الإلهية التي يتكفل الله نفسه بالإخبار عنها [20] .

فيتجلى ، [21] **التقييد** و **الحصر** عيب وهو للعقل، الثاني العيب أما ،عنها والتعبير الحقيقة عن للبحث وسائله أرقى في الأكبر الشيخ نظر في أنه اعتبار من تنطلق الحد نظرية كانت لمّا أنه ذلك .والبرهان الحد وهما واحدة؛ ماهية إلا له ليست لأنه ،واحد حدّ إلا الواحد للشيء يوجد لا ،القريب جنسها هما ،فقط اثنين مقوّمَين في محصورة الماهية هذه وأن ذات حدّ فإن ،الماهيات بقية عن الجنس هذا داخل يميزها الذي وفصلها يستبعد لأنه ،عنها فقيرة صورة إعطاء الدين محيي نظر في معناه الشيء يُعتَقَد اللتين الصفتين خلا ما الذات بها تتحلى التي الأخرى الصفات كل عندما مقبولة وغير سافرة بكيفية التقييد عيب ويظهر .أساسيتان أنهما للحدّ قابلة غير بالتعريف هي التي الإلهية الذات على العقل يتطاول عربي ابن أن هذا معنى ليس لكن . [22] إطلاق تقييد كان ولو والتقييد على للوقوف بديلا يقترح إنه بل ،الإلهية الذات من أدريا لا موقفا يتخذ مكان لأنه ،القلب طريق هو ،متناهية لا بصور للتحلي وقابليتها ،غناها تقلبها في الصور بكل يحيط بل ،يحصر ولا يقيد لا ولأنه ،شيء كل يسع . [23] الذات على المستمر وتواردها

ونجد نفس العيب- عيب الحصر والإفقار- يخالط الممارسة **البرهانية** .

فعندما يستعمل العقل البرهان لاستخلاص وإثبات المعارف الجديدة من المقدمات والمبادئ، يركز انتباهه على أعراض الشيء الذاتية، دون اعتبار لباقي أعراضه الأخرى غير الذاتية التي لها هي الأخرى أهميتها في التعبير عن جوانب غنية من معنى الشيء، مما يؤدي إلى إفقاره. وهنا يحضرني انتقاد هيدجر لمفهوم المكان الفلسفي. فعندما تنظر الفلسفة إليه نظرا برهانيا، أي بالاستناد إلى مبادئ وخلاصات علم الهندسة، تلغي وظائفه الفعلية والانفعالية، وتفرغه من امتلائه بالمعاني المتأتية من علاقته بالإنسان موقف استحضار من بد لا وهنا . [24] فيه جرت التي الكبار وبالأحداث ،مؤنث مفهوم هو حيث من معه يتعامل كان الذي ،المكان من عربي ابن فالأمكنة . [25] أجوف عقلي إطار حيث من لا ،مكانة هو حيث من أي امتلائها بحسب متفاضلة هي بل ،سواء حد على ليست إليه بالنسبة الغيبية المقامات صاحب ،المشاهِد العالِم شرط من» :والرجال بالأحداث القلب وُجِد ولو .تأثيرا اللطيفة القلوب في للأمكنة أن يعلم أن ،والمَشاهد تتفاضل فكما .وأتم أسنى بمكة فوجوده ،الأعم الوجود ،كان موضع أي في يفسر ما وهذا . [26] «الجسمانية المنازل تتفاضل كذلك ،الروحانية المنازل وجود ...» فـ ،فيه حل الذي المكان بحسب والنقصان بالزيادة الإنسان شعور شك لا» بأنه يقرر إنه بل ، [27] «بعض من أكثر المواطن بعض في قلوبنا بالزيادة والإحساس ،الأماكن معرفة أعني ،الفن هذا معرفة أن عندنا وقوة الأشياء على وشرفه ،مقامه وعلو العارف معرفة تمام من ،والنقص أو ،فلسفية مقولة ليس إذن عربي لابن بالنسبة المكان إن . [28] «ميْزه والتجربة الزمان من جزء إنه بل ،الأشياء وتأطير لتحديد فارغة علمية أداة .بفضله أو فيه كرامات أو إشراقات لهم وحدثت ،به مروا للذين الروحية

العيب الثالث للعقل البرهاني في نظر ابن عربي يتمثل في ادعائه القدرة على الوصول إلى معرفة موضوعية ومحايدة تصمد أمام تحولات التاريخ، وتتعالى عن صراع الآراء وتطاحن المعتقدات. على العكس من ذلك يذهب الشيخ الأكبر إلى القول بأن كل معرفة مشروطة بذات ما، وبوضع معرفي وتاريخي معين، ولا يمكن القول أبدا بحقيقة خارج عن مدرِكها التي الأولى المبادئ أن ذلك على يدل ومما . [29] والموضوعي الذاتي وفاعلها ،التناقض وعدم الذاتية كمبدأ المعرفية عملياته في العقل إليها يستند ولعل .والضلال الخطأ من مأمن في ليست ...والسببية ،المرفوع والثالث دعوى صحة عدم أن على دليل خير بينهم فيما والنظر الفكر أهل اختلاف من والوجود الكشف أهل مقابل في ، [30] العقلية المعرفة وثبات موضوعية

للخلاف أثر أي - عربي ابن حسب -نجد لا الذين ،والأولياء الأنبياء وبهذه .عليه السابقين كلام يؤيد منهم واحد كل بل ،بينهم فيما والصراع والتسليم الاتفاق طريق بأن الإيمان إلى أقرب مورسية شيخ يكون الجهة والصراع الخلاف من ،الحق العرفان إلى للوصول وأسلَم أوْلَى ،والتقليد والإبداع.

لم يكن همّ ابن عربي إذن البحث عن معقولية للوجود، بإخضاع هذا الأخير لمقولات العقل ومبادئه من أجل استثماره عملياً، لم يشأ قراءة الوجود من وراء حجاب الفكر، فيراه عبارة عن ماهية مدفونة في أعماق الظواهر والأشياء. لقد كان، على العكس من ذلك، ينأى بنفسه قدر الإمكان عن 'الموضوعية' الباردة التي تفصله عن الوجود وتجعل هذا الأخير مجرد موضوع للعلم والسيطرة. لقد أراد الشيخ الأكبر أن يُبقِي الوجود قريبا منه، شاخصا أمامه، متجليا في صورة حسية أو خيالية يمكن أن تسكن نفسه إليها. باختصار، كان ابن عربي أبعد الناس عن **العقل الحسابي** الحاصر للحقيقة والمستعمل لها، وأقرب ما يكون إلى **العقل الجامع** ، عقل اللوغوس، العقل المنفعل بالوجود والراغب في مدد من جُوده.

وهنا قد يلتقي هيدجر مع ابن عربي، فهما معا لم ينتقدا العقل من أجل إصلاحه وتقوية فعاليته، أو الزيادة من هيمنته على الوجود، بل انتقداه لغاية استبداله إما **بالفكر** المرادف **للشعر** بالنسبة لهيدجر، أو **بالذوق والكشف** بالنسبة لابن عربي، هذا الاستبدال الذي من شأنه تحرير الوجود من المقولات والماهيات والمبادئ العقلية، أي من الحُجُب التي تُنسي الوجود. ومع ذلك علينا أن لا نفهم أن الغرض من انتقاد ابن عربي للعقل إلغاءَه وتفكيك المؤسسات التابعة له كما فعل الغزالي، وإنما كانت غايته أن يبين حدوده، وينبه إلى ضرورة دعمه بطريق الخبر والمشاهدة والكشف. فهو يعترف بأن نور العقل مساوق لنور الإيمان، ولو أنه لا يصل إلى مرتبة هذا الأخير . ولذلك فهو يوصي باستعمال النورين العقلي والإيماني معاً، لكن دون أن يتم الخلط بينهما [31] . فقد يشهد نور الإيمان لنور العقل، ولا يشهد نور العقل بصحة ما أعطاه الإيمان والكشف، لأن ما يقتضيه البرهان الوجودي من السلب والتنزيه بالنسبة للذات الإلهية غير ما يقتضيه الإيمان. يقول ابن عربي: «احذر أن تصرف نظرك الفكري فيما أعطاكه الإيمان، فتحرم عين اليقين، **فإن الله أوسع من أن يقيده عقل عن إيمان، أو إيمان عن عقل** ، وإن كان نور الإيمان يشهد العقل من حيث ما أعطاه فكره بصحة ما أعطاه من السُّلوب، ولا يشهد نور العقل من

. [32] «والكشف الإيمان نور أعطاه ما بصحة فكره حيث

أما بالنسبة للمعنى الثاني للعقل، أي العقل المنفعل القابل، فقد أُودع غير . [33] المفكرة» القوة تعطيه ولما الحق، يعطيه لما **القبول** « قوة فيه يسلبه مما ،والحق العقل بين وسيطا القلب يجعل آخر مكان في أنه الحق من الحق معرفة تكون فلا» :الحق من المباشر القبول على القدرة «...الفكر من يقبل كما القلب من العقل يقبلها ثم ،بالعقل لا ،بالقلب إلا

[34] . إن نور هذا العقل «يشهد بصحة ما أعطاه الكشف والإيمان:

للشرع نور وللألباب ميزان

والشرع للعقل تأييد وسلطان

والكشف نور ولكن ليس تدركه

إلا عقول لها في الوزن رجحان» [35] .

وبهذا النحو يتبين لنا أن العقل المنفعل في الأفق الأكبري أفضل من العقل الفاعل، لأنه يتسم بالقبول، ولأنه يقبل إما مباشرة من الحق، أو عن طريق القلب، في مقابل العقل الفاعل الذي لا يقوى على إدراك الأشياء والذوات مباشرة، وإنما بالواسطة. وهذه العلاقة تفسر لنا الفرق بين باراديجم الوحدة عند ابن عربي وباراديجم الاتصال عند ابن رشد. فمحيي الدين كان يطالب الراغب في الوصول أن يوقّف العقل الفاعل من أجل العقل المنفعل، عقل القبول والتلقي، في حين كان باراديجم ابن رشد يقوم على استنفاذ كل إمكانيات العقل الهيولاني، أي جعله ممتلئا تماما حتى يكتسب قوة جديدة يقتدر بفضلها على الاتصال بالعقل الفعال. بعبارة أخرى، تقوم استراتيجية ابن رشد على تحويل العقل الهيولاني إلى عقل فعال، وهذه هي لحظة الاتصال بالوجود؛ بينما تقوم استراتيجية ابن عربي على تحويل العقل الفعال (أي الذي يقوم بفعل التفكير النظري) إلى عقل هيولاني قابل للمدد والهبة الإلهية.

وقد كان ابن عربي يؤثر طريق الكشف والمشاهدة على طريق أهل النظر، بالرغم من أنها طريق غير حتمية ولا مضمونة النتائج، وبالرغم من أنها قائمة على الانتظار، أو بالأحرى على تدريب أهل الكشف على اكتساب فضيلة **الاستعداد** للانتظار، انتظار المدد الإلهي: «فمن طلب الله بعقله من طريق فكره ونظره فهو تائه، وإنما حسبه **التهيؤ** لقبول ما يهبه الله من صرح بما - للغاية مختلفا السياق كان وإن - شبيه هذا ولعل . [36] ذلك» سُئل فحينما .سنوات بخمس وفاته بعد نشر له شهير حوار في هيدجر به العولمة طغيان يطحنه عالم في تلعبه دور من للفلسفة كان إذا عما

هو ،إلهٍ لانتظار إعدادنا في تنحصر الفلسفة مهمة بأن أجاب ،التقنوية وحده القادر على إنقاذنا من الهول المنتظر [37] .

ومن البيّن بنفسه أن انتقاد العقل هو، بجهة ما، دعوة **للاعقلانية** ، بحيث يمكن للمرء أن يترجم الأكبرية (التي هي ما بعد رشدية) و"ما بعد الحداثة" معاً بما بعد العقلانية. ولعل أسلوب كتابة ابن عربي خير دليل على لاعقلانيته. إذ لمّا كان الخبر مبدأ تفكيره، فقد اتخذت كتابته شكل الرواية والحكي [38] ، فتجده غير معنِيّ ببناء نسق متماسك يحترم فيه تسلسل الأفكار وانسجامها، غير عابئ باحترام وحدة الأجناس والأقوال الأدبية والعلمية، مفضّلا على ذلك التنقل بحرية من فكرة إلى أخرى، ومن موضوع إلى آخر، ومن حكاية إلى أخرى دون أي رادع منطقي. وهذا ما أضفي على كتابته طابعا «فوضويا» يجعل معظم قرائه يتيهون في مفازاتها، إلا الراسخون منهم في أجوائها، الذين يجدون فيها مع ذلك نظاما رائعا في خضم الفوضى العارمة. إن الفكر الذي لا يتقيد بشكل واحد للكتابة، الذي يأبى نصّه الخضوع لأي نظام قولي، ويرفض الامتثال للحواجز الصناعية والمصطنعة التي تفصل بين أجناس الأقوال والمناهج والمقاربات، النص الذي يمتزج فيه النثر بالشعر، والبرهان بالكشف، والعقل بالخيال، والفلسفة بالتصوف، وعلم الطبيعة بعلم الحروف الخ.، يجعل صاحبه أقرب المفكرين الوسطويين إلى سماحة هذا الزمن. إن المفكر الذي يفضل اللغة على الأونطولوجيا، والتأويل على التفسير، والحكي على التحليل، المفكر الذي يبحث عن ليلاه بين الأطلال، وعن معنى للوجود بين الأحلام والأساطير، وعن الخلق في ثنايا الحروف والأفعال والأسماء، يرفعه إلى مقام المفكرين المغامرين الذين لا يترددون أمام إحراق سفنهم، سفن العلم والفلسفة، من أجل أن يتحركوا بريحهم التي في داخلهم، بريحهم الذاتية، لا بالريح الآتية إليهم من خارج. إن تخليه عن المركز المِلّي والفلسفي لقاء البحث في الأطراف والتخوم عن معنى طائش، أو دلالة متسترة وراء هذه الإشارة أو الرمز، يجعل ذلك منه مشاغبا كبيرا، ومحرضا خصباً للبحث عن التجديد بكل الطرق، إذ لا فضل لطريق على أخرى إلا بقدرتها على خرق العادة. إن فكراً ينأى عن الذاتية بمعناها الهيدجري، في سبيل النظرة الموضوعية للوجود، في أي سبيل القرب من الوجود كما هو، لا كما يظهر عبر مقولات الإنسان، يجعله أقرب من أي فكر آخر من أفق "ما بعد الحداثة".

غير أنه، سواء بالنسبة لابن عربي أو بالنسبة لأفق "ما بعد الحداثة"،

لا معنى للفصل بين العقلانية واللاعقلانية، بين المعنى واللامعنى، بين العقل والخيال، بين النظام والفوضى، ما دامت المرجعية في الأفقين معاً هي الوجود لا العقل. فحيال الوجود: العقلانية واللاعقلانية هما على حد سواء. بل من شأن التخلي عن العقلانية الصارمة أن يخفف من ثقل الذات، ويسمح لها بتجاوز عوائق معرفية ضاغطة، كالتقابل بين الذات والموضوع، بين الصورة والأصل، بين الظاهر والباطن وبين البرهان والتمثيل. وفي هذا الاتجاه كان صاحب **فصوص الحكم** يقول أحيانا إن النسخة هي مصدر الأصل، وأن الشبيه والخيالي يوجد في أصل وجود الأشياء الواقعية. وهذه النظرة إلى العالم هي التي جعلته ينوه بقيمة الخيال، والصورة، ويحرض على التعدد والتحول في الطرق والمعارف، إيماناً منه بأن «المعرفة إذا لم تتنوع مع الأنفاس لا يعول عليها» [39] .

ومع ذلك، وعند تدقيق النظر في المرآة على نحو عدل، نستطيع أن نرى ملامح من الاختلاف الدقيق بين انتقاد "ما بعد الحداثة" وانتقاد ابن عربي للعقل **موضوعا وغاية ووسائل** . فقد تكون عملية الانقلاب على العقل، أو الانقلاب على الانقلاب الذي قام به العقل، واحدة في شكلها، بل قد تكون واحدة في شعاراتها، ولكن موضوعها وأدواتها ومقاصدها مختلفة. **فموضوع** النقد عند ابن عربي هو العقل من حيث هو أداة معرفية تتطاول على الوجود الإلهي بوسائلها المقيِّدة والحاصرة؛ أما موضوع نقد "ما بعد الحداثة" للعقل فهو الوجود الطبيعي، أي ادعاء العقل حيازته لحقيقة العالَم الطبيعي وقدرته على استعمال هذه الحقيقة لقضاء 'مآرب أخرى' لا صلة لها بالمقاصد العلمية. كما لم تكن **غاية** ابن عربي من انتقاده العقل تحرير القلب من قيد العقل، من أجل إطلاق العنان للغرائز والانفعالات الجسدية، أو من أجل توسيع أوراش بحث جديدة، أو استحداث زوايا جديدة للنظر إلى الوجود كما تفعل "ما بعد الحداثة"، بل من أجل تحويل اتجاه الطاقة البشرية الحسية والوجدانية والفكرية نحو الأفق الأعلى. ولذلك كان البديل الذي قدمه ابن عربي هو الاتكال أساساً على **تأويل** الأخبار والقصص والإشارات الواردة في الكتب المنزّلة والسنن الشارحة لها، لا على المشاهدة الحسية أو التفكير الشاعري كما تفعل "ما بعد الحداثة". باختصار، شيء مما كان يقول به ابن عربي صارت تروم إليه "ما بعد الحداثة"، لكن لا من أجل العودة إلى روح القرون الوسطى، الثّمِل بالمقدس والعجيب والخارق للعادة، بل للقفز إلى عصر الوجود الافتراضي، الوجود الذي تم تشكيله من عالم العدد والصورة والحركة، عالم الوحدة النابعة من

الإنسان.

4 - صورة الوجود الأكبري في مرآة "ما بعد الحداثة": نسيان الوجود

الصورة الأكبرية الثانية التي نود مشاهدة جانب منها في مرآة "ما بعد الحداثة" هي صورة الوجود. لقد أحدث ابن عربي، شأنه في ذلك شأن هيدجر، انقلابا داخل الانقلاب الذي قامت به الفلسفة على غيرها من أجناس القول اللاعقلاني منذ فجر نشأتها عند اليونان. وكانت غاية الانقلاب الأكبري استعادة الموجود لمشروعيته بعد أن اغتصبها العقل. وقد تجلى هذا الاغتصاب خاصة في تحويل الوجود إلى مجرد مَسُود للإنسان- السيد. لذلك كان على ابن عربي أن يقلب علاقة السيد بالمسود بين الإنسان والوجود. فبدلا من أن يكون الإنسان سيدا على الوجود، غدا في الرؤية الأكبرية مسوداً له. وبذلك توقف **الوجود** عن أن يكون موضوعا، ليصبح **ذاتا** ناطقة باسم الإنسان. وبلغة هيدجر الريفية، يكون معنى عودة المشروعية للموجود أن يتوقف الإنسان عن أن يفرض نفسه سيدا للوجود، ويقنع بأن يكون مجرد راعي له [40] .

بيد أن إعادة الاعتبار إلى الوجود بالنسبة لابن عربي كانت من حيث إن الوجود هو الله، من حيث هو وجود واحد أحد، من حيث هو وجود مقدس يقتضي العبودية والعبادة، لا من حيث هو وجود وحسب. إن إعادة المعنى للوجود بالنسبة لصاحب الفصوص متلازمة ومتآنية مع إعادة المعنى للإنسان، من حيث هو كائن منذور لأن يعرف الله، لأنه خلقنا من أجل نعرفه ونعترف به [41] . من هنا نفهم لماذا كان مسعى الشيخ الأكبر موجها نحو غائية أخروية، خلافا لمسعى "ما بعد الحداثة" التي لم تعد تعنيها لا البداية ولا النهاية.

غير أن الذي أثار استغراب ابن عربي هو نسيان الإنسان للوجود، وكأن 'نسيان الوجود' من صميم الطبيعة البشرية. حقا، لم يطرح الشيخ الأكبر إشكالية النسيان على مستوى تاريخ الفلسفة أو تاريخ الميتافيزيقا، كما سيفعل هيدجر، وإنما على مستوى تاريخ الوجود البشري من حيث هو تاريخ لنسيان الله. وهذا ما جعل لغة ابن عربي زاخرة بلغة النسيان والحضور، كالغفلة والسهو والنوم والحجاب، واليقظة والشهود والكشف والتذكر، بحيث يمكن اعتبار هذا التقابل بين قاموسَيْ الحضور والنسيان من بين المحركات الأساسية للتجربة الصوفية عند ابن عربي. لقد ربط الشيخ الأكبر ربطا اشتقاقيا وذاتيا بين الناس والنسيان، معتبراً 'الناس' اسم فاعل مشتق من النسيان [42] . لكن ما ذا نسي الإنسان؟ أو ما هو موضوع

الإنسان؟ نسيان

هناك ثلاثة موضوعات مترابطة لنسيان الإنسان عند ابن عربي، وهي: الصورة، والنفس، والله. فمن جهة، بما أن صورة الإنسان هي نفسُه، فإن أنساه صورته نَسي مَن بالأحرى أو ، [43] » **نفسَه** نسي **صورتَه** نسِيَ «مَن آخر شيئا ليست الإنسان صورة كانت لمّا ،ثانية جهة ومن نفسَه؛ الله كثيرا عربي ابن عليه يعتمد نبوي حديث إلى استنادا -الله صورة سوى أي ،نفسَه نَسِيَ مَن أن ذلك على يترتب فإنه ،- الإنسان في نظريته لبناء إشارة ،الله نسيَه ،الله نسي من ،ثالثة جهة من ،لكن ؛ **الله** نسي ،صورته ،والله الإنسان بين متبادل النسيان وكأن ،«فنسيَهم الله تعالى«نَسَوا قوله إلى مقولة في أدْخَلُ البشري النسيان لأن ،المعنى نفس له يكون أن غير من هو الله نسيان أن إذ ،الفعل مقولة من هو الإلهي النسيان بينما ،الانفعال نفسه الإنسانَ يُنسي أن.

هكذا تتضح العلاقة المتبادلة بين عدم معرفة الإنسان بذاته وعدم معرفته بالله، فانفصال الإنسان عن صورته هو انفصال عن الله، وانفصاله عن الله هو انفصال عن صورته ونفسه. غير أن معرفة الذات تنطوي على مفارقة: فالإنسان لا يعرف ذاته إلا إذا أفناها، أي أنه لا يرى ذاته في مرآة ذاته إلا إذا جلّى وجه مرآته. وهذا تلميح لنسيان آخر أشار إليه ابن عربي منتقداً إياه في مضمار انتقاده لبعض المتصوفة، لا سيما متصوفة الحلول، الذين بسبب ادعائهم بأنهم لا يشهدون من الله إلا أعيانَهم . [44] أنفسَهم الله يُنسِيهم وأحوالَهم،

ويتخذ مضمون نسيان الإنسان **لله** صورتين، يمكن الاقتراب منهما من خلال مقولتين: إما عن طريق مقولة الإضافة فيكون نسيانُ الإنسان لله نسيان فيكون ،الجوهر مقولة طريق عن أو ؛ [45] **له لعبوديته** نسيانا إنها . [46] «قواه وجميعَ وبصرَه سمعَه الحق» لكون نسيانا لله الإنسان سمعَه الحقّ بأن الوعي للإنسان يحصل حينما قوية وشهود حضور لحظة لوحدة القوية المعاني إحدى هي اللحظة هذه أليست :قواه وجميع وبصرَه الأكبرية؟ الوجود

لكن مَن المسؤول عن هذا النسيان المزدوج: نسيان الذات من حيث هي نسيان لله، ونسيان الله من حيث هو نسيان للذات؟ من بعض أقواله بعض ومن ، [47] للإنسان **ذاتية طبيعة النسيان** أن نفهم أقواله بهذه . [48] «السهو يدخله الذي ...وحده» النظر صاحب أن نتبيّن الأخرى إن الدين محيي بعبارة أو ،الوجود لنسيان علةً **الفكر** يصبح ،الجهة

حضور أداة هو الذي التذكر مقابل في ، [49] «حجاب بالفكر الاشتغال» أن الفتوحات صاحب شجع ما هو التقابل هذا ولعل .للوجود وانكشاف بأهل» أخرى وأحيانا ، [50] «والوجود الكشف بأهل» أحيانا المتصوفة يُسَمّي واحد آن في القوم هؤلاء تمكّن 'الوجودية الذاكرة' أن ذلك . [51] «التذكر لا ،مباشرة إليه يرجعوا أن ومن ،قلوبهم في دائما حاضرا الله يكون أن من بصاحب تنويهه جاء هنا ومن .العقلية الرؤية أو الفكري الاستدلال بواسطة يحقق هكذا . [52] «...واحدة جملة ذلك عن عنده غفلة لا» الذي الذوق الدائم الحضور وهي ،الكبرى الإنسان مهمة عربي ابن يعتبره ما المتصوف .وجهه ولّى أينما الإنسان مع الله حضور نظير ،القلب في لله

فإذا ولّينا وجهنا شطر هيدجر، فإننا نجده يربط نسيان الوجود أيضا أن غير . [53] متلازمان أمران هما حيث من ذاته الوجود وبمصير بالإنسان الشيخ يؤمه كان عما كثيرا يختلف الهيدجري النسيان هذا ومعنى موضوع الوجود يكن لم الألماني الفيلسوف عند الوجود نسيان فموضوع .الأكبر موضوعه كان وإنما ،الموجودات مجموع أو ،الموجود وجود حتى ولا ،الإلهي إذن هيدجر عند الوجود نسيان موضوع يكن لم . [54] الموجود **حقيقة** مجال إلى وإنما ،الأنطوتيولوجيا مجال إلى ولا التيولوجيا مجال إلى ينتمي يُنسِينا فالموجود .بالموجود الوجود لاحتجاب تاريخا باعتبارها ،الميتافيزيقا الموجود يحوّل الذي عقله طريق عن أي ، [55] الإنسان طريق عن الوجود على العقل هيمنة تاريخ هو الميتافيزيقا تاريخ كان ولذلك .تقنية إلى التي ،بالعدمية أخرى وتارة ،بالإنسية تارة هيدجر يسميه ما وهذا ،الموجود على الكونية الهيمنة من فيها تمكنت درجة إلى أخيرا أمرها استفحل أي ،التقنية بفعل الطاغي الموجود حضور صار لقد .كلها الموجود مقدّرات النحو بهذا .نسيانه معنى هو وهذا ،الوجود على حجابا ،العقل بفعل هو حيث من ،والإنسان ،وتقنية عقلانية هو حيث من ،العقل يصبح النزعة' إن ،آخر بتعبير أو .الوجود نسيان عن المسؤولان هما ،إنسية [56] الوجود نسيان عن المسؤولة هي ،الذات إلى الوجود إرجاع أي ،'الذاتية .

ومن ثم لا يمكن تجاوز نسيان الوجود إلا بنسيان النسيان ذاته، وذلك إما بدفع تاريخ الميتافيزيقا إلى نهايته، أي بدفع العدمية إلى استنفاذ كل إمكانياتها، أو بالتخلي عن العقلانية والإنسية والذاتية، أي بالتوقف عن جعل العقل محور الموجود والكف عن المناداة بشعار الإنسية، وذلك من أجل العودة إلى الوجود. وتقتضي هذه العودة عند هيدجر إعادة النظر في

المخاطب بالسؤال. فبدلا من توجيه سؤال الحقيقة إلى الموجود، علينا أن
معا والإنسية العدمية تجاوز يمكن لا ،ثَم ومن . [57] الوجود إلى نوجهه
حقيقته عن باحثة ،الموجود إلى انحازت التي - الميتافيزيقا عن بالتخلي إلا
وأصول مبادئ في الوجود غيّبت وأسئلة ومقولات مفاهيم خلال من
هو حيث من حقيقته عن لمساءلته الوجود إلى مباشرة والتوجه - وغايات
العدمية من وكل النسيان بين هيدجر وحّد لقد .الموجود عن مختلف
هو المقامات هذه بين المشترك القاسم لأن ،والتقنية ،والذاتية ،والإنسية
أحد باعتباره ،الإنسان طغيان إن .عاقل حيوان هو حيث من الإنسان
تعويض الأخير هيدجر هدف كان ولذلك .الوجود حجب قد ،الموجودات
مقام مسمى تحت عربي ابن إليه رام ما نفسه وهذا ،بالموضوعية الذاتية
والقرب الوجود عن الكشف أجل من ،أنه هذا معنى ليس لكن .الفناء
،فكره يطمس أن أو ،الإنسان يحتجب أن يجب ،موضوعا بوصفه منه
إرادة إلى تحويله أداة أي ،وتقنية علم إلى الموجود تحويل أداة أنه بحجة
أن لنا يظهر ،المتقلبة هيدجر أقوال تقليب عند إنه بل .والهيمنة للقوة
الوجود راعي هو الإنسان أليس . [58] الإنسان في توجد الوجود حقيقة
!ومأواه؟ مسكنه هي التي باللغة الناطق وهو ،حماه وحامي

هكذا نصل إلى أن الرجلين كانا ينشدان معا كشف الحجب عن
كان إذا أنه بيد . [59] ’الأصل‘ من قرب هو الذي منه، والقرب الوجود
الانبثاق لحظة من ،النشأة من قرب هو لهيدجر بالنسبة ’الأصل‘ من القرب
بسبب اهتمام أو مبالاة أي دون ،الطبيعة من القرب أي ،الفيزيائي بمعناه
’الـ’لمَاذا سؤال إلى اللجوء غير ومن ،وموجودات وظواهر حوادث في ظهورها
وللسؤال للسببية المناهضين من الآخر هو كان وإن ،عربي ابن فإن ، [60]
الشيخ أن من وبالرغم ،الأدب قلة باب في أدخل ذلك لأن ،والماهوي اللمّي
يصل لم فإنه ،العنفواني معناه في الإبداع بلحظة يتحد أن يريد كان الأكبر
عن البحث وسواس من - الإنسان وبخاصة - الأشياء يحرر أن إلى الأمر به
من ،ذاتها في الوردة إلى ينظر أن إلى الأمر به يصل لم ،والغايات الأسباب
كما ،’لماذا؟‘ بسؤال مقيدة هي حيث من لا ، **فقط** موجودة هي حيث
.هيدجر فعل

á á á

ما الذي رأيناه، إذن، في المرآة أو في المرآتين المتقابلتين؟ ما رأيناه هو ’المثيل الآخر‘، أو ’الآخر المثيل‘، لا المثيل المتطابق، ولا الآخر المغاير. نعم، لا ننفي أن رؤيتنا كانت خاضعة لطبيعة المرآة ذاتها، التي تأبى إلا تُظهِر

في عز المماثلة، شيئا من المخالفة. إن الوقوف على الاختلاف بين الأفقين الأكبري وما بعد الحداثي- ممثلا في هيدجر- أمر أساسي بالنسبة لنا، حتى نحتفظ بحق البقاء على مسافة منهما معا. ذلك أنه لم يكن غرضنا من تطلعنا لرؤية ابن عربي في مرآة "ما بعد الحداثة"، ومشاهدة هذه في مرآة ابن عربي أن نثبت ب أن الحداثة قد تراجعت عن أسسها القوية الأولى بكيفية قاطعة مرتدة بنفسها إلى فكر صوفي خالص، أو أن نثبت أن ابن عربي استطاع بفكره أن يتجاوز حاجز الزمن والتاريخ، وأن يتطابق مع غيره بكيفية مطلقة، وإنما كانت غايتنا أن نرى هذا في ضوء ذاك، وأن نبرز جملة من الانعكاسات والتقاطعات المتبادلة بين المرآتين، الأكبرية وما بعد الحداثية، عساهما أن تكونا ضامنتين لإمكانية نجاح لقاء مستقبلي بين العقل والقلب، بين النظر والكشف، بعد أن فشل هذا اللقاء في الماضي بين ابن رشد وابن عربي.

لقد بدا لنا أن "ما بعد الحداثة" ماضية في مصادرتها لكل أحلامنا، في مقابل ابن عربي الذي كان يحرص على أن يَبقى في عالم من الحلم. لقد كان يفكر بالحلم وفي الحلم، يؤول الحلم بالحلم، وكأنه كان يخشى أن يستيقظ فيجد نفسه في عالم خال من الحلم، كما هو حالنا، أبناء هذا الزمن. ولذلك، فنحن ما زلنا نحتاج إلى الأحلام، وإلى الأحلام التي تفسر الأحلام. لكن لا الأحلام التي تعود بنا إلى الوراء، إلى الأساطير التي استنفذ تأويلها، وإنما الأحلام التي تقفز بنا إلى الأمام قفزة أونطولوجية.

الفصل الثاني ابن عربي بوصفه مدخلا لحوار الثقافات

ما زلت أحمل في ذاتي ذكريات الأندلس، التي كانت تقع على التخوم القصوى للعالم الإسلامي في القرون الوسطى والتي قدمت نموذجا فريدا لحوار الأديان والحضارات. ويكفي أن تستحضر كأمثلة لهذه التجربة الناجحة لهذا الحوار شخصيات مثل ابن جبرول وابن ميمون وابن رشد وابن عربي. قد يكون المفكر فقيها في إحدى الملل الثلاث التي عرفتها الأندلس، والتي تشكل أساساً لهويته الخاصة، ومع ذلك كان يشعر بالانتماء إلى الهوية العامة التي هي الإسلام. وفي هذه الهوية العامة كانت تلتقي المنظومات العلمية الإسلامية واليونانية والفارسية... دون أي حرج. فهذا ابن عربي مثلا، الذي بعد أن قطف من علوم الإسلام والفرس واليونان، كان لا يمانع في أن ينظر إلى كل اعتقاد على أنه مرآة تعكس عين الحق. لقد كانت الأندلس مَثَلا ومثالاً للتعدد والانفتاح، ومع ذلك وباسم الحضارة والعقيدة تم اغتصابها. إن درس الأندلس وما عانته من إبادة لا نظير لها ما زلنا نعيش امتداداته حتى في الزمن الحاضر علينا أن نستوعبه جيدا في هذه اللحظة التي يتنادى فيها قوم بصراع الحضارات.

من أجل هذا سأتكلم عن ثلاث نقط، أحلل في إحداها دلالة القول بصراع الحضارات، أو بالأحرى صراع الثقافات، وفي النقطة الثانية أعالج شروط الحوار وغاياته، وأختم بابن عربي باعتباره أفقا ملهماً لحل مشكل الاختلاف في الثقافات.

1 - صراع الحضارات

1. لقد نبهت نظرية هاتينجتون في "صراع الحضارات"، عن حق أو غير حق، إلى أمور ثلاثة على الأقل: أولها أن الصراع الدولي حاليا انتقل من صراع داخل الحضارة الواحدة، التي هي الحضارة الغربية، إلى صراع خارجي، أي على الحدود بينها وبين غيرها من الحضارات. كما أن هذه النظرية نبهت، من جهة ثانية، إلى أنه إذا كان مضمون هذا الصراع ومحركه قبل نهاية الحرب الباردة قد اتخذ طابعا اقتصاديا حينا وسياسيا أو إيديولوجيا حينا آخر، فإنه في ما سُمي الآن بحقبة **الصراع الحضاري** ، صار يتخذ سمة ثقافية-حضارية. هكذا قفزت الثقافة إلى مركز الصدارة في تفسير العلاقات بين المجموعات الدولية، وفي تفسير حركة التاريخ. وهذا يعني من جهة ثالثة، أنه بعد أن كان الاعتقاد يقضي بضرورة تذويب الثقافات والحضارات الصامدة إلى اليوم في الحضارة الغربية، بوصفها البديل الوحيد والخالد لكل

الحضارات، أقرت نظرية صراع الحضارات بحق الحضارات الأخرى في الوجود. وبهذا النحو يكون الانتقال من القول بوحدة الحضارة، إلى القول بتعددها في نفس الحقبة الواحدة قد أدى إلى إعادة الاعتبار للاختلاف الثقافي في تفسير العلاقات بين الدول، بحيث صرنا نسمع اليوم عن مفاهيم بديلة لمفهومي الجيوسياسي أو الجيواقتصادي، كمفهوم الجيوثقافي أو مفهوم الجيوحضاري، لوصف الوضع الدولي.

2. ويتضح مما سبق أن نظرية "صراع الحضارات" تخلت على الأقل عن فكرتين أساسيتين: فكرة **الوحدة** الحضارية نحو **التعدد والتنوع** الحضاري، وفكرة **المحرك الداخلي** للصراع إلى **المحرك الخارجي** . فإذا علمنا بأن القول الأول "بوحدة الحضارة"، والذي يرجع بأصوله إلى فكر التنوير، ينطوي على الإيمان بوحدة الإنسانية في الطبيعة، ومن ثم بوحدة المصير والمآل بأن تصير منتمية إلى الحضارة الغربية؛ وإذا علمنا بأن القول الثاني بالمحرك الداخلي للصراع يرجع بأصوله إلى الرؤية العلمية للكون والقائمة على تفسيره بالعوامل الذاتية، فإنه يبدو أن التخلي عن القولين المذكورين، هو في نهاية الأمر **تخل** في آن واحد عن **فكر التنوير** وعن تجليه الأقصى، **الفكر العلمي** . وقد يبدو لأول وهلة بأن تعويض فكرة الوحدة الحضارية بالتعدد الحضاري يعد فكرة إيجابية، لأن القول بالتعدد الحضاري يحمل في طياته إلغاء مبدأ امتياز حضارة عن أخرى، وبالتالي إمكانية إلغاء زمن الصراع والحروب وما صاحبها من آلام ما زالت الإنسانية تعاني منها ومن آثارها في جميع أنحاء العالم. كما أن القول بالمحرك الثقافي للصراع الدولي أعطى الثقافات غير الغربية أهمية تاريخية غير منتظرة.

3. لكننا لو أعدنا النظر في دعوى "صراع الحضارات"، لوجدنا أنها في حقيقة الأمر لم تتنازل عن ثوابت العقل التنويري في تأويله الغربي، وبخاصة إيمانه **بمركزية** وتفوق الحضارة والثقافة الغربية. ومن هذا المنطلق، أي من الرغبة في الحفاظ على هذا التفوق وهيمنته على الصعيد الدولي، عملت على تصدير الصراع خارج حدود الحضارة الغربية بدل أن يبقى بداخلها. وهي من أجل ذلك اصطنعت لها أعداء وهميين لتأليب الرأي العام الغربي حول ما يسمى "بالحصار الحضاري" المضروب على الحضارة الغربية. وبهذا النحو تكون هذه النظرية قد أعلنت الحرب على الحضارات المخالفة لها. إذن ما بدا لنا لأول وهلة من طابع إيجابي للتحول من نزعة الوحدة إلى نزعة التعدد على المستوى الحضاري، هو في حقيقة الأمر مجرد **قناع** لإخفاء الإيمان بتفوق الحضارة الغربية، وضرورة جر الشعوب الأخرى نحوها. هكذا

تكون نهاية الحرب الباردة داخل الحضارة الغربية ذريعة لإعلان حرب ساخنة ضد الحضارات الأخرى.

4. بل أكثر من ذلك، يمكن القول بأن نظرية "صراع الحضارات"، في الوقت الذي تشبثت فيه بالجانب السلبي لفكر التنوير، وهو النزعة المركزية، نجدها تتخلى عن جانبه الإيجابي والمتمثل في النزعة الإنسانية، التي ترى بأن كل الأجناس من طبيعة واحدة، وتعتبرهم جميعا قادرين على الاندماج في مسلسل حضاري واحد بالرغم من اختلافهم الثقافي. هكذا يستمر الغرب في نزعته في **تسمية الأشياء بغير أسمائها** ، بغية إخفاء أسباب الصراع الدولي الحقيقية. كما يستمر في **نظرته الاستعلائية والاحتوائية** للحضارات الأخرى، بإثارة النعرات، وخلق بؤر التوتر المصطنعة.

2 - بديل حوار الثقافات

1. يجب أن نعترف بأن نهاية الحرب الباردة مكنت الغرب من رؤية جديدة لانتظام القوى العالمية، رؤية جعلته يكتشف القوة الهائلة التي يمثلها الإسلام ضمن قوى ثقافية أخرى في النظام العالمي الجديد. لكن الغرب بدلا من أن ينظر إلى العالم الإسلامي من خلال طاقاته التحديثية والتنويرية والإبداعية الكامنة فيه، نظر إليه من خلال عجزه عن تحقيق وحدة صفوفه، ومن خلال مظاهره التقليدية وتجلياته الأصولية، معتبرا الإسلام عدوه الجديد الذي يمثل خطرا حقيقيا من الواجب مواجهته بكل عنف.

2. إننا لا يمكن أن نقبل هذا التشخيص المزدوج لانتظام القوى الدولية ولقوة الإسلام، لأنه يخالف الحقيقة والواقع. وبدلا من هذه الرؤية الصراعية نقترح رؤية حوارية. وفي هذا الاتجاه نعتقد بأن أسباب التوتر والصراع لا ترجع إلى اختلاف الثقافات، طالما أنها مجرد رؤى للعالم وأنماط للعيش وأنظمة للقيم، وإنما ترجع إلى روح الهيمنة التي تمارسها الثقافة الغربية على العالم على أساس من الظلم الغاشم، والتي تتجلى في الغزو الاقتصادي، وفي التعامل بمعايير مزدوجة، وفي عدم احترام الآخر في خصوصي ته الثقافية، وفي التدخل في مصائر الأمم والدول، الخ. وفي المقابل، فإن الإسلام الحق لا يريد الحوار كمنهج وكغاية فقط، بل إنه يراه أمرا ضروريا بالنسبة له ولغيره، لأنه بفضل الحوار سيندهش الغرب للقدرات الهائلة التي يحملها الإسلام فيما يخص التسامح والإخاء بين الشعوب والأديان والثقافات. لكن من أجل تحقيق الحوار لا بد من توفر أمرين هما تعديل صورتنا لدى الغرب، وتعديل صورة الغرب بالنسبة لنفسه.

3. إننا نرى أن مسألة تعديل الصورة التي كوّنها الغرب عنّا يجب أن تنطلق من البرهنة على أننا نؤمن **بمجال مشترك ومحايد** يجمعنا هو **الحداثة** . ذلك أن الإسلام في جوهره يؤمن بالحداثة في جانبيها العملي والنظري. فهو لا يمكن أن يكون مناهضا للجانب العملي لأن به قوام كرامة الإنسان الذي جعله الله خليفة له في الأرض، كالديموقراطية، وحكم القانون، ودولة المؤسسات، وحقوق الإنسان. كما أن الإسلام لا يمكنه إلا أن يكون مناصرا للجانب النظري من الحداثة، والمتمثل في الدعوة إلى العقل المنفتح، القائم على مبدإ تعدد صور الشيء الواحد، لا على ماهية واحدة محددة منغلقة ثابتة ونهائية.

4. ولكن قبل ذلك، لا يمكن أن نقتدر على تعديل صورتنا لدى الغرب وفرض حوار متكافئ معه ما لم نهتم بأنفسنا ونعمل على تحقيق تكافؤ معه على جميع الأصعدة: العلمية والتقنية والاقتصادية والمعنوية، أي على تحقيق تكافؤ على صعيد الحداثة نفسها. من ثم علينا أن نُقوِّي أنفسنا عِلْميا وثقافيا إلى درجة نصبح فيها قادرين على العطاء وعلى المساهمة في الإجابة على الأسئلة الصعبة التي تضعها الإنسانية على نفسها في عالم اليوم. ولا يمكن أن يكون لنا ذلك متاحاً ما لم نستطع أن نقطع مع التقليد، لأن التقليد إذا لم يعطل عقلنا، فلا يستطيع أن يجيب على أسئلة هذا الزمن الذي نعيش فيه.

5. أما عن تعديل صورة الغرب لنفسه، فأول مبدأ علينا الاتفاق عليه في حوارنا معه هو ضرورة **فصل الغرب عن الحداثة** ، لأن المصطلحين ينتميان إلى سجلين مختلفين، أحدهما ينتمي إلى حقل الجغرافية- السياسية، والآخر ينتسب بالأحرى إلى حقل كرامة الإنسان بما هو إنسان. فإذا تم لنا هذا الفصل المنهجي بين الغرب والحداثة، أمكن لنا اعتبار الحداثة مكانا مشتركا، وفضاءً محايدا تلتقي فيه كل الثقافات وكل الحضارات، فكل حضارة مبدعة في زمانها. ويجب أن يُعتبَر هذا الفضاء ساحةً للتجديد والتغيير بالنسبة للجميع بدون استثناء، لا فضل لثقافة على أخرى.

6. إن إرادة التغيير يجب أن تنال مفهوم العقل نفسه. ذلك أن انطلاق الغرب من معنى محدد للعقل يؤمن بالجوهر الواحد والماهية الثابتة، في مقابل الأعراض المتغيرة والكثيرة، هو الذي أدى إلى فكر من النوع المركزي والهيمني في علاقته بالطبيعة، وبالإنسان، وبالأمم والحضارات، الأمر الذي أدى إلى تقديس الذات على حساب الموضوع، وتحطيم الطبيعة لصالح الإنسان، وتخريب العلاقات الروحية لصالح عبادة المادة.

3 - ابن عربي ملهما لحل مسألة الاختلاف الثقافي

إن استلهامنا لفكر الشيخ الأكبر ابن عربي يمكن أن يكون مدخلا إيجابيا للحوار مع الغرب من أجل تقديم بديل شامل لأزمتنا معه، وأزمته مع ذاته ومع الآخر.

1. وأول ما يعلّمنا إياه ابن عربي هو ضرورة التخلي عن فكر الماهية الواحدة المنغلقة على ذاتها، الثابتة في مقوماتها، وبمعيتها التخلي عن فصل الماهية عن أعراضها، وفصل جوهر الشيء عن صوره الحسية. إن مثل هذا الفكر يمنحنا حرية أكبر في قبول الغير، قبول الاختلاف الديني والحضاري.

2. كما ينبهنا الفكر الأكبري إلى أنه لا وجود لمُطلَقات تند عن التقلب والتغير، ولا شيء يند عن الزمن والصيرورة، فكل شيء في حركة دائبة، حتى الجوهر نفسه. فلا يوجد محرك أول في مكان دون مكان، بل هو يوجد في كل مكان، وكل محرك يمكن أن يصير متحركا، وهكذا دورا. ونعتقد أن هذا الانفتاح الشامل على **الحركة والزمان** هو الأساس الذي يجب أن ينطلق من ه أي حوار بين الثقافات، لأنه يضمن لهذه الأخيرة قابليتها للتداول والحوار.

3. وهذا معناه أن الفكر الأكبري كان يؤمن **بتكافؤ الثقافات والأديان** ، لأنها كلها تؤم شيئا واحدا، هو صون كرامة الإنسان باعتباره خليفة الله في الأرض. إن تكافؤ الثقافات يجعلها قابلة للتبادل في الدلالة، قابلة للحوار في المضمون.

4. الإنسان عند ابن عربي ليس إنساناً بعقله وحسب، أي بقدرته على الحصر والتقييد، ولكنه إنسان أيضا ببصيرته التي تمكنه من الإدراك المباشر ، ومن قدرته على انتقاد ذاته؛ إن الإنسان ليس إنسانا ببرهانه وقدرته على التسمية فقط، بل وأيضا بخياله وبقدرته على الاستعارة والمحاكاة، لأنه لا يمكن أن يعمل إلا بكلتا يديه. إن استعمال العقل أمر ضروري، لكن لا العقل بمعناه المركزي، الذي يقود إلى التقوقع على الذات، لا العقل الذي يقود إلى الإقصاء والصراع والحروب، بل العقل المرن، العقل المتحالف مع الخيال، العقل الذي ينصت إلى نبضات القلب، العقل الذي يساير تقلب الواقع بماهياته وأعراضه.

5. وفي المقابل، لم تعد الواقعية الحسية هي المعيار الوحيد للوجود، بل إن الوجود أضحى غير منفصل عن الإمكان والخيال. ولما كانت الثقافة هي نمط الوجود الذي يعيش الإنسان بداخله، فإنه من الممكن أن نتصورها عبارة عن مرآة تعكس بعضها البعض الآخر، في تداخل لا ينقطع وفي تدرج

لا حد له. ومن ثم لا قيمة لثقافة ما لم تكن مرآتها قادرة على أن تعكس باقي الثقافات الأخرى. فمن يعيش بصورة واحدة ووقت واحد يتمسك به دون غيره يكون أفقر الناس، ومَن تكون له صورة في كل وقت وحين يكون أغنى الناس. وبالمِثل من يعرّف الإسلام ويحدده في صورة واحدة بعينها لا يبرح عنها يسئ إليه ويؤذيه، لأنه أرحب من أن تحيط به صورة واحدة تقيده.

6. ونتعلم من ابن عربي أن **الحقيقة** لا توجد في مكان دون غيره أو في مبدأ دون غيره، إنها **توجد في كل الأمكنة وفي كل الخطابات** ، بل إنها توجد **بين** الخطابات المختلفة وبين الأقوال المتعارضة. ولذلك كان طلب الزيادة في العلم معناه طلب الزيادة في الشك والحيرة، إذ كلما امتلأنا حقيقة احتد شوقنا لطرح المزيد من الأسئلة والمطالب. ومن ثم كان البحث عن نظام نهائي وواحد وثابت للعالم، سواء في السياسة أو الاقتصاد أو الثقافة، في حقيقة أمره، بحثا عن الهيمنة والإقصاء إلى الهوامش، والصواب هو أن كل نقطة يمكن اعتبارها مركزا، وكل مركز يمكن اعتباره هامشا. وبهذا النحو من التفكير يمكننا أن نبعد عن أنفسنا آفة القطْعِية العمياء، وفتح باب النسبية والحوار بين الثقافات.

7. وبهذا النحو نعتقد بأن أنسب أرضية للتوافق بين الحضارات والثقافات هي التي يقدمها لنا فكر ابن عربي، لاسيما وأنه يعلّمنا بأننا جميعا نعيش على تخوم الحقيقة، طالما أننا كلنا **سواء** بالقياس إلى مطلق لا يمكن بلوغه. **فلا أولوية ولا مركزية مطلقة** ، وأية نقطة يمكن اعتبارها مركزا، دون أن تلغي مركزية النقط الأخرى.

الباب الثاني العالم خيال في خيال

الفصل الثالث تداخل نظامي الخيال الفلسفي والصوفي
في نظرية الخيال الأكبرية

يعترف ابن عربي بأن ما أذاعه هو نفسه بين الناس من كتب ورؤى ونبوءات كان من وحي الخيال «ولولا قوة الخيال ما ظهر مِن هذا الذي أظهرناه لكم شيء، **فإنه** [الخيال] أ **وسع الكائنات وأكمل الموجودات** ، ويقبل الصور الروحانيات، وهو التشكل في الصور المختلفة من الاستحالة الكائنة»، فهل كان يقصد بذلك الخيال المتصل، خيال الإنسان الفردي، أم الخيال الميتافيزيقي المنفصل عن الإنسان؟

لقد انطلق ابن عربي في نظرته إلى الخيال، كما في كل الأمور التي تعاطى النظر فيها، من النص الديني، فهو المعوَّل عليه في منظومته المعرفية والعرفانية المتصلة بمجالات الحياة البشرية في الدنيا والآخرة. كان يبحث عن دلائل على نظريته في الخيال بين المقولات والرموز والقصص والإشارات الدينية. فكل صلاة، كل شعيرة، كل خبَر، كل حُلم، أو أثر يُخبِر عن الحياة في الدنيا أو بعد الدنيا، يخبر عن معراج أو قصة من القصص الدينية يصبح برهانا على نظرته الخيالية إلى الوجود [61] .

موازاة لذلك كان ابن عربي على اطلاع كاف بنظرية الخيال الفلسفية. وهي بصفة عامة تعتمد على ثلاثة مصادر أساسية، وهي كلها لأرسطو، كتابان ينتميان لمجال علم النفس هما **كتاب النفس** و **كتاب الحس والمحسوس** ، وكتاب ينتمي إلى مجال المنطق وهو **كتاب الشعر** . لقد دار تحليل **كتاب النفس** للخيال حول فكرة حضور صورة الشيء في غيابه، واستعمل **كتاب الحس والمحسوس** فكرة الخيال المدرِك والخلاّق للخيالات، أما **كتاب الشعر** فقد ركز على مفهوم المحاكاة لتحليل فعل الإبداع. تم تحليل الخيال في الكتاب الأول باعتباره قوة إدراكية معرفية، وفي الثاني باعتباره أداة لتفسير الأحلام والرؤى والإلهامات، وفي الثالث باعتباره أداة للخلق الشعري والفني بصفة عامة. إن تعدد هذه المقاربات أسهم في إثارة جو من اللبس بشأن نظرية الخيال عند أرسطو.

لم يكن الشيخ الأكبر قادرا على الاستغناء عن معطيات النظرية الفلسفية في الخيال، لأنها تقدم معارف وأدوات وآفاق علمية وعملية لا غنى عنها لتحليل وتفسير مجموعة من الظواهر النفسية والاجتماعية

والقولية والإبداعية والدينية. وبالفعل، استعمل ابن عربي نظرية الخيال الفلسفية، بَيْد أنه وظفها وأعاد صياغتها في توجيه جديد على ضوء معطيات النص الديني الإسلامي، وعلى ضوء توجهاته الروحية الخاصة به. لكن استعماله لنظرية الخيال الفلسفية لم يمنعه من الإشارة إلى حدودها في تفسير كل ظواهر الخيال، بل وعن عدم اتفاقه مع أصحابها. ف بالرغم من أن ابن عربي اعترف بأن الفلاسفة انتبهوا إلى ’قوة حكم سلطان الخيال‘ على الطبيعة نجده بين الحين والآخر يوجّه نقداً عنيفاً لنظريتهم في الخيال لأنهم في تصوره لا يعرفون قيمة مرتبته الوجودية والدينية حق المعرفة، أو لأنهم « لا يعلمون ما قالوه [بصدد الخيال] **ولا يوفّونه حقَّه** »، أو لأنهم لم يحيطوا بكل عوالم ’علم الخيال‘ الواسعة والمتنوعة. بل إن ابن عربي يقطع بأنه « لا يعرف قدْرَها [القوة الخيالية] ولا قوة سلطانها إلا الله، ثم أهله من نبي أو ولي مختص، وغير هذين فلا يَعرف قدر هذه المرتبة، والعلم بها أول مقامات النبوة» [62] .

هكذا يكون ابن عربي قد نظر إلى الخيال في أعماله الكبرى من خلال سجلين فكريين مختلفين، إن لم يكونا متقابلين، سجل لغة التصوف الذي يستند إلى المرجعية الدينية، وسجل اللغة الفلسفية الذي يستند إلى المرجعية العقلية. هكذا يتجاور في نفس المتن، وأحيانا في نفس النص الواحد، نظامان للخيال، مما يؤدي إلى إضفاء البلبلة على وظائف ومعاني وأسماء الخيال. فهل كان ابن عربي يقصد عنوة التشويش على النظامين الخياليين معا، وتذويب الحدود بينهما لخلق نظرية جديدة للخيال هروبا من الاستقرار النظري، أم أنه كان ضحية خلط بين النظامين الخياليين؟

1 - التباس أسماء الخيال الذاتي

أفرز هذا التداخل بين نظامين مختلفين للخيال، نظام التصوف ونظام الفلسفة، في فكر ابن عربي تعددا كبيرا في أسماء ونعوت الخيال، منها ما اقتبسه من التراث الفلسفي، ومنها ما نحته هو. وأشهر الأسماء التي ابتكرها ابن عربي اسمان، الخيال **المتصل** ، وهو خيال بشري **ذاتي** ؛ والخيال **المنفصل** ، وهو خيال **موضوعي** . الخيال المتصل، الذي هو خيال **كتاب النفس** أو الخيال الذي ورثه ابن عربي من الفلسفة العربية، هو مجموع الوظائف التي يقوم بها الإنسان لإحضار صورة الشيء في غيابه، إما لحفظ الصور أو خلقها أو استعمالها في الحض على الأفعال أو الإثناء عليها. أما الخيال المنفصل، الذي استلهمه من النصوص الدينية ومن الأدبيات الغنوصية، فهو عبارة عن حضرة أو عالَم ميتافيزيقي قائم بذاته، عالم منفصل عن

الإنسان وعن الوجود الطبيعي تقوم به أمثال وصور الأشياء الطبيعية.

ولا تخفى المفارقة التي تطبع هذه التسمية المزدوجة. فلو سلّمنا أن أصل اسمي الخيال المتصل والمنفصل رياضي أي يمتدان بجذورهما إلى مقولة الكم، فإننا سنلاحظ بأن ابن عربي استعملهما في معنى معاكس لمعناهما الأصلي. فالخيال المتصل يعني الخيال الفردي، المتعدد بتعدد الأفراد، مما يعني أنه خيال منفصل بالمعنى الرياضي؛ في حين يتصف الخيال المنفصل بأنه خيال واحد ومتصل، وكأنه مكان محايد يطل إليه جميع الأفراد دون أن يكون لأحد منهم حق ملكيته. وأداة هذه الإطلالة هو الخيال المتصل الموجود فينا. إن اعتبار الخيال المتصل أداة للاتصال بالخيال المنفصل يطرح صعوبة أخرى، وهي كيف يمكن للخيال المتصل أن يتصل بالخيال المنفصل وليست بينهما مناسبة ولا تشابه، لأن للأول أصولا بيولوجية ونفسية ينتمي بها إلى عالم الطبيعة، في حين ينتمي الخيال المنفصل إلى عالم ما بعد الطبيعة؟

بالإضافة إلى الاسمين الأساسيين للخيال، المتصل والمنفصل، توَسّع ابن عربي في استعمال مجموعة من المصطلحات الجديدة المرادفة لاسم الخيال، مما يحشر القارئ في وضعية صعبة غالبا ما تمنعه من متابعة النص الأكبري.

نعم، لم يُدخِل ابن عربي تعديلات كبيرة في الأسماء التي تنتمي إلى أسرة الخيال المتصل. ذلك أننا نجد لديه كل الأسماء التي تَداولها الفلاسفة المسلمون للخيال ضمن ما يسمى بالقوى الروحانية أو القوى المعنوية، والتي يختلف عددها وتتباين وظائفها حسب كل واحد منهم، وهي: الحس المشترك، الخيال، التخيل، المصوِّرة، المفكِّرة، الوهم، الذاكرة، الحافظة. ويحتل الخيال عند ابن عربي مكانا متوسطا بين الحس والعقل، فهو «حس باطن بين المعقول والمحسوس». بيد أنه يتكلم عن الخيال أحيانا باعتباره قوة مختلفة عن باقي قوى النفس الباطنية. **فالحس المشترك** يقوم بإدراك الصور الخيالية في النوم في مقابل الحس الذي يدرك المحسوسات في اليقظة؛ **والمصوِّرة** تقوم بدور تركيب صور جديدة من عناصر المحسوسات؛ أما **الخيال** فيخصص له أحيانا وظيفة حِفظ وإمساك و'ضبط' الصور الملتقَطة من قِبَل الحواس في اليقظة، وكأن الخيال خزانة للمحسوسات، ومن المعروف أن هذا هو نفسه ما ذهب إليه ابن سينا. و **الحافظة** تمسك ما حصل عند الخيال من الصور؛ و **الذاكرة** أو **المذكرة** تذكّر الخيال ما غاب عنه. أما **المفكرة** ، التي ألحقها بالعقل وجعلها خادمة له، فمجال تصرفها وسلطانها

الخيال وتظهر عندما يتقوى هذا الأخير، ولكنها تحتاج أيضا إلى المصورة لتُركّب من صورها دلائل عقلية تَعرضها على العقل. من جهة أخرى، نجد ابن عربي يميز أحيانا بين الخيال والتخيل، فيخصص اسم 'الخيال' لتأدية معناه الميتافيزيقي، وهو الخيال المنفصل، في حين يصرف اسم 'التخيل' لتأدية مهمة إدراك الصور الخيالية. ومما يؤيد هذا التمييز قوله بأن « **الخيال حق كله، والتخيل منه حق ومنه باطل** ».

لكن بالرغم من هذا الاختلاف الوظيفي الذي أظهره ابن عربي بين قوى الحس الباطنية، نجده في أغلب الأحيان لا يُعير أية قيمة للفروق التي تفصل بينها، فنجده مثلا يقول «ولهذا يسمى الخيال بالحس المشترك»؛ كما لا يعطي أهمية للفرق بين الخيال والتخيل مكتفيا باسم الخيال لتأدية المعنيين معا، مما يؤدي إلى اختلاط القوة بالفعل، أو فعل قبول الخيالات
نقرأ فقد ، [63] والمصورة الخيال بين نجده التداخل ونفس إيجادها؛ بفعل
موزعا المعنى نفس لتأدية متوالية مصطلحات ثلاثة الجملة نفس في مثلا
نقرأ كما ؛ [64] والخيال والمصوِّرة التخيل وهي مهام أو لحظات ثلاث على
ترسب ما حفظ وهو المشترك الحس بدور تقوم المصورة أن آخر مقطع في
يلغي لا ،الحقيقة وفي .والوهم الخيال وبين ،صور من الحسي الإدراك من
وهي ،جنسيا واحدة بوظيفة تقوم أنها القوى هذه بين الوظيفي الاختلاف
سواء الحس أمام غائبة لأشياء صور مع أي ،خيالية صور مع التعاطي
فكما المفكرة القوة أما .توهما أو تصويرا أو تذكرا أو حفظا أو رؤيا كانت
جاعلا ،بشأنها واضحا موقفا المسلمين الفلاسفة بخلاف عربي ابن أختار أشرنا
الفعال الجانب المفكرة تبدو بحيث ،الباطن للحس لا للعقل وظيفة إياها
على الحكم وفي القبول في مهمته فتنحصر الأخير هذا أما ،العقل من
التي الفطرية مبادئه من انطلاقا الفكر إليه توصل التي والبراهين الدلائل
حيث القارئ يربك المختلفة الأسماء مدلولات احترام عدم إن .نسيجه تشكل
أداة أم الغائبة للصور إدراك أداة هو الخيال هل يميز أن يستطيع لا
أداة أم والحقيقة للمعرفة أداة هو هل ،لتركيبها أداة أم وضبطها لحفظها
.والتوهم والتشبيه للمحاكاة

2 - التباس أسماء الخيال الموضوعي

أما بالنسبة **للخيال المنفصل** فإن تعدد أسمائه تستفحل إلى درجة يصبح معها نص ابن عربي أحيانا غير قابل للفهم. ونعترف أنه من الصعب الإحاطة بكل الأسماء والدلالات التي يجعلها مرادفة لاسم الخيال، مكتفين بالإشارة إلى بعضها: (1) فللخيال المنفصل عند ابن عربي اسمان آخران

يضفيان أبعادا جديدة و يغرقاننافي جو من اللبس المطلق هما **الخيال** **والعماء المطلق** . فبعد أن يعلن انهما اسمان مترادفان [65] ، وأن العماء هو المجال الذي تظهر فيه الصور الخيالية [66] ، يذهب إلى التوحيد بين المصطلحين المذكورين و **الإنسان الكامل** من جهة، و **الحق** من جهة ثانية.
فلا ندري هل الخيال هو اسم آخر لله (الحق) أم هو ظرف أو عالم أو حضرة مستقلة عن الحق. (2) ومن أشهر أسماء الخيال المنفصل اسم **البرزخ** الذي قد يرد أحيانا مرادفا **للإنسان الكامل** ، وهو من الأسماء الغامضة التي اقتبسها ابن عربي من لغة القرآن، ووظفه للدلالة على حضرة أو عالم الصور الخيالية، الذي يمتد إليه نظر كل من تخيل ليرى الصورة التي تخيلها [67] . (3) كما ترد عند ابن عربي أسماء أو تشبيهات أخرى للخيال؛ فأحيانا يذكره باسم **الأرض** ، فالخيال أرض صنعت من بقية خميرة طينة آدم، وأن نفوسنا من هذه الأرض، وأن من يتخيل فإنما يمتد بروحه إلى هذه الأرض. كما نجده يستعمل أحيانا اسم **الرحم** مرادفا لاسم الخيال.
ونعثر في كتابات ابن عربي على اسم آخر مرادف للخيال هو **النور** ، حيث يعتبر الخيال أحق باسم النور من غيره ولهذا إذا كانت الأجسام النورية لا خيال لها، فلأنها هي عين الخيال؛ وأحيانا يسمي الخيال باسم **القرن** : « **فذلك القرن مكان الرؤيا** ».
ولنا أن نتساءل هل يعني هذا التنوع الكبير في أسماء الخيال الموضوعي تعددا في مسمياته، أم أن الأمر يتعلق بكائن واحد له عدة أسماء وعدة أوجه؟ فما معنى أن يتحدث عن الخيال أحيانا باعتباره أول مخلوق أو أعظم مخلوقات الله، وأحيانا باعتباره أحد أسماء الله وهو الحق، ما معنى أن يتحدث عنه أحيانا بمعنى حضرة أو عالم أو ظرف، وأحيانا بمعنى أداة الخلق. إن إرادة إزالة الحدود بين المفاهيم، بين الخيال والحق، بين الإنسان والله، لا يمكنها إلا أن تغرقنا في التباس لا مخرج منه.
لكن بالرغم من هذا التعدد والتنوع في أسماء الخيال، يمكن أن نحصر استعمالاته في أربع معاني: فهو يستعمله أولا بمعنى **القوة المعرفية** المختصة بقبول الصور، وبهذا المعنى يكون الخيال قوة **قبول** ذاتية للصور الخيالية الواردة عليه من الحس أو من الفكر أو من الحق؛ ويستعمله ثانيا في معنى فعل **إيجاد** الصور الخيالية ، أي فعل **تصويرها وتركيبها** من العناصر التي التقطت من الحس أو الصور الحسية؛ ثم إنه يستعمل اسم الخيال في معنى **العالَم** أو **الحضرة** ، وهي مكان ميتافيزيقي تأوي إليه مختلف الصور الحادثة والقديمة، الحية و'الميتة'، مما يضفي عليه طبيعة

موضوعية ؛ وأخيرا يستعمله مرادفا للحق الذي يعتبره ابن عربي أول مخلوق لله يخلق به الأشياء. ومن الواضح أن المعنيين الأول والثاني هما فعلان **للخيال المتصل** الذييملكه كل فرد، أما المعنى الثالث فهو مكان عام ومشترك لكل الصور والأفراد، لا يملكه شخص بعينه، وإنما تمتد إليه أعين خيالات الناس أجمعين بحسب رتبهم من المعرفة العرفانية، وهو ما يسميه **بالخيال المنفصل** . في حين يشير المعنى الرابع (الحق، الإنسان الكامل، العماء) إلى أداة أو مجال الخلق الإلهي.

هكذا يتجلى أن الأسماء عند ابن عربي كالموجودات لا تتوقف عن التحول والدخول والخروج من معنى إلى آخر في عملية مستمرة لا تنقطع ولا تستقر على حال. إن عدم احترام الدلالة الواحدة لنفس الاسم الواحد يحوّل النوع الواحد من الخيال إلى نوع مغاير له، فالخيال المنفصل يصبح متصلا، والمتصل تصبح له خصائص الخيال المنفصل، والتخيل يصير هو الخيال، والمصورة هي الحس المشترك، والحافظة هي الذاكرة وهي الخيال، أما المفكرة فقد فصلها ابن عربي عن القوى الحسية الباطنية وألحقها بالعقل، باعتبارها أداة الاستدلال. وباختصار لا توجد لدى ابن عربي حدود واضحة بين المفاهيم والدلالات، فالمرونة والسيولة والتحول وعدم الاستقرار هي الشيء الثابت في فكر ابن عربي.

3 - طبيعة الخيالات

إن تعدد والتباس أسماء الخيال يعكس في الحقيقة التباسا في طبيعة الخيالات أو الصور الخيالية، ومن ثم في طبيعة الخيال نفسه، فالاسم يعكس حقيقة الموضوع، والموضوع يخبر عن طبيعة الذات.

ومن خلال **الفتوحات المكية** يمكن أن نحصي ست صفات ذاتية للخيالات الذاتية والموضوعية. 1) أول صفة تتميز بها الخيالات هي أنها **صور،** تمييزا لها عن **المعاني** وهي مدركات العقل، و **المحسوسات** وهي مدركات الحواس . 2) لكن أبرز ما تتصف به الصور الخيالية هو **عدم قابليتها للتحديد** والانضباط في أجناس ومقولات الوجود والعقل، فـ«الخيال لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفي ولا مثبت. كما يدرك الإنسان صورته في المرآة يعلم قطعا أنه أدرك صورته بوجه، ويعلم قطعا أنه ما أدرك صورته بوجه... فليس بصادق أو كاذب في قوله إنه رأى صورته ما رأى صورته، فما تلك الصورة المرئية؟ أين محلها وما شأنها؟ فهي منفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة». 3) وبهذا المعنى لا تعترف الخيالات بقانون التضاد، فهي **قابلة للمتضادات** جميعا، لكن دون أن تهدد

وجودها. 4) ولعل قابلية الخيالات للمتضادات هو الذي يجعلها تتصف بحقيقة رابعة وهي **التبدل والانتقال وعدم الاستقرار:** «فإن الحقائق لا تتبدل، وحقيقة الخيال **التبدل** في كل حال والظهور في كل صورة». 5) ومعنى تبدل الخيال أنه يملك **الحرية** التي تميزه عن قوتي الحس والعقل اللتين يعتبرهما ابن عربي قوتي تقييد لا انتقال. 6) والسمة الأخيرة التي تميز الخيال هي **التوسط** بين العقل والحس، أو بالأحرى الجمع بينهما.

وقد يكون أصل الخيالات مدخلا لمعرفة شيء عن طبيعتها، فالخيالات كما يقول ابن عربي أمور تحدثها المحسوسات في النفس، وهي تابعة لها في كمالها ونقصها، وهذا ما يجعل الخيال فقيرا إلى القوى الحسية، مُقلّدا لها. وقد أعلى ابن عربي من قيمة الحس إلى درجة اعتبر أن له «الشرف
سميع بأنه تعالى نفسه وصف وهو ميتافيزيقي أولهما ،لسببين [68] كله»
يدخل بينما ، [69] ذاتيا إدراكا يدرك لأنه يخطئ لا الحس أن والثاني ،بصير
الحكم على قادر غير ولأنه ،ذاتي غير إدراك لأنه الخيال على الخطأ
وتلميح للخيال ذم من عربي ابن متن يخلو لا السياق هذا وفي .والتمييز
المشبّهة يصف فهو ،الحس أو للعقل بالنسبة سواء الدنيا المعرفية قيمته إلى
إنه بل ،«التخيل بهذا إلا لهم ثبت ما أفهامهم لقصور» :قائلا الجمهور من
قوة إلا كاملة قوى كلها المعنوية القوى » :بأن الخيال حق في يقول
القوتان هاتان وجعلت ،الحساسة والقوة ، **ضعيفة خلقت فإنها ،الخيال**
حسه تقوى كلما كميته وزادت وكبر الجسم نما فكلما ،للجسم تابعة
وخياله«.

4 - طبيعة الخيال

سبق لنا أن قلنا إن تحليل طبيعة الخيال **كموضوع** للمعرفة تخبرنا عن طبيعة الخيال **كذات** . ولمّا كان الخيال ينقسم إلى خيالين متقابلين، الخيال المتصل البشري، والخيال المنفصل الميتافيزيقي، كان لا بد أن تختلف طبيعتهما.

4 - 1 طبيعة الخيال المتصل:

بدايةً يعترف الشيخ الأكبر أن الإنسان، الذي هو نتيجة **امتزاج أخلاط** معينة، له ثلاث قوى يجول بها في ثلاثة عوالم: في عالم الحس بأداة الكشف، وفي عالم العقل بأداة الفكر، وفي عالم الخيال بأداة التخيل والتصور. الخيال إذن « **قوة هيولانية** قابلة لجميع ما يعطيها الحس من الصور... [بل] ليس في القوى ما يشبه الهيولى في قبول الصور إلا الخيال». ومن ثم فإن أي ضعف أو اختلال في المزاج البدني يؤدي إلى ضعف في

إدراكات قوى الحواس الباطنية أو اختلال وظائفها « **فإن فساد عين البصيرة فيما يعطيه البصر إنما هو من فساد البصر** ». إذن يوافق ابن عربي مذهب الفلاسفة القائل بأن الخيالَ قوة من قوى النفس أو هو قوة حسية باطنية متصلة بالجسم اتصالا عضويا، سواء من حيث انتماؤه البيولوجي أو من حيث فعله ووظيفته، بل أكثر من ذلك يقر بأن له محلا معينا في الدماغ. ونفهم من بعض كلامه أن الخيال يتوقف فعله في النشأة الآخرة، الأمر الذي يعني أنه مرتبط بالجسد، مما يقربه من بعض الفلاسفة المسلمين من أمثال ابن رشد. ويستخلص ابن عربي من اتصال الخيال بالجسم اتصاله بالطبيعة. لكننا نجده أحيانا يرفض تحديد محل أو مكان له في الدماغ، معتبرا النفس كلها محلا له: «وما للخيال محل إلا النفس، فإنها البرزخ الجامع للفجور والتقوى».

4 - 2 طبيعة الخيال المنفصل:

فما هي طبيعة أو خصائص الخيال المطلق عند ابن عربي؟

أول أمر يتميز به الخيال المنفصل- بأسمائه المختلفة: الخيال المطلق، العماء، الحق، البرزخ...- عن الخيال المتصل هو أصله، وعن هذا الأصل تتفرع باقي الخصائص. فهو بخلاف باقي الموجودات، لم يكن نتيجة أمر 'كن'، أو نتيجة فعل 'اليد أو اليدين'، وإنما كان **نتيجة نفَس الرحمن** . بل إن ابن عربي يذهب أحيانا إلى حد التوحيد بينه وبين نفَس الرحمن، ومن ثم التوحيد بينه وبين **الحق** عندما يقول مثلا: «فهذا **العماء هو الحق المخلوق به كل شيء** . وسمي **الحق** لأنه **عين النفَس** ».

وأشهر ما يعرف به الخيال المنفصل هو مرتبته الوجودية التي تتصف بثلاث خصائص هي أنه ' **حضرة مستقلة، وجودية، صحيحة** ': إنه حضرة مستقلة عن الطبيعة والجسم والنفس، بخلاف الخيال المتصل الذي يتميز بتبعيته المطلقة للجسم. وهذا الخيال من جهة ثانية هو حضرة وجودية وليست معرفية، أي أن الأعيان موجودة فيه وجودا ثبوتيا. والصفتان السابقتان (الاستقلال والوجودية) تجعل من هذا الخيال خيالا صحيحا لا يدخله الريب، بخلاف الخيال المنعكس، خيال الظل، الذي غالبا ما يدخله الخطأ والضلال.

وبالإضافة إلى طبيعته 'المكانية' يتكلم ابن عربي طبيعة فعالة للخيال المطلق. بيد أن هذه الخاصية يلفها شيء من الغموض؛ فهو يشير بصدد الممارسات العرفانية أحيانا إلى أن الخيال البشري هو الذي يطل على حضرة الخيال المطلق ليرى فيه أحلامه ورؤاه وتنبؤاته، ولكنه أحيانا أخرى يعتبر

بأن الخيال المنفصل هو الذي يلقي أو يفيض على الخيال الذاتي الصور الخيالية في النوم واليقظة، والتي تخص سواء المعرفة أو الرؤيا أو التنبؤ. فالإنسان بالنسبة لابن عربي لا يتلقى معرفته فقط من الحواس والفكر، بل وأيضا من الحق- أي من الخيال المطلق. وبهذه الجهة يكون الخيال **واردا من خارج** ، وهذه الصفة تجعله'خيالا صحيحا' لا يدخله الريب، بالمقارنة مع الخيال المتصل الذي هو "قوة" **داخلية** لها محل بيولوجي في مقدم دماغ الإنسان. هكذا يتضح أن الخيال العرفاني يتميز بازدواج أساسي: فهو مكان وفعل في آن واحد.

وقدرة الخيال على **قبول** كل المعلومات والصور، وعلى أن « **يُوجِد** في نفسه كل معلوم» هي قدرة غير محدودة، بحيث يستطيع قبول وخلق حتى صورة الحق. وهذا ما يضفي على هذه القدرة على القبول والإيجاد طابع القدرة **المطلقة** أو شبه المطلقة، مما يجعلها أشبه ما يكون بالقدرة الإلهية على الإيجاد، حيث لا تختلفان إلا بجنس الحضرة الذي تمارس كل منهما فيه فعل الإيجاد؛ فإذا كانت حضرة قدرة الله هي ' **حضرة الانفعال الممثل** ' أي حضرة 'الإيجاد على الإطلاق مع عدا نفسه'، فإن حضرة قدرة الخيال على 'الإيجاد على الإطلاق مع عدا نفسه' هي ' **حضرة الوجود الخيالي'** .

وبحكم اتساع فضائه، وتنوع وظائفه، وتنوع مجالات تأثيره وحضوره، اعتبر ابن عربي 'العلمَ بالخيال' بعد 'العلم بالأسماء الحسنى' من حيث الشرف. كما اعتبر الخيال أول ظرف «قَبِل كينونة الحق»، ولهذا السبب عده أول كينونة من الكينونات الخمس التي وصف الحق بها نفسه: كينونة في العماء، وكينونة في العرش، وكينونة في السماء، وكينونة في الأرض، والكينونة العامة مع الموجودات حيثما كانت. كما اعتبره « **حضرة المجلى الإلهي** في القيامة، وفي الاعتقادات». وبحكم هذه المرتبة الراقية والقدرة الشاملة للخيال المطلق سماه ابن عربي **بالإنسان الكامل** .

ويشترك الخيال العرفاني مع خيال الفلاسفة المعرفي والشعري في طبيعة **الإمكان** . غير أن الإمكان الذي يؤسس خيالات الخيال السيكولوجي، هو **إمكان طبيعي** يشبه إمكان الصور الظاهرة في وجه المرآة، التي هي لا موجودة ولا معدومة، لا هي صحيحة ولا هي خاطئة... ولعل السبب في عدم تحدده هو طبيعته الانعكاسية. أما إمكان الخيال العرفاني فهو **إمكان ميتافيزيقي** . فالأشياء الموجودة فيه لها الشيئية الثبوتية، التي هي إمكان ينتظر الخروج إلى الشيئية الوجودية في مجال الخيال نفسه. أي أنه قوة

مبدعة وخلاقة ومتنبئة بالأشياء والصور والحوادث. غير أننا أحيانا نجده يصف الخيال بأنه إمكان يجمع بين الثبوت والوجود [70] .

الخيال من هذا المنظور إذن يسبق الوجود الطبيعي ويؤسسه، وليس مجرد انعكاس له. وبحكم هذا الثقل الوجودي للخيال المطلق لا يتردد ابن عربي في القول بأن « الوجود كله خيال في خيال » ، وبأن « **العماء** هو جوهر العالم كله، **فالعالم ما ظهر إلا في خيال، فهو متخيل لنفسه، فهو هو، وما هو هو** »؛ وهذا معناه أن « العالم كله في صور **مُثل** منصوبة. **فالحضرة الوجودية إنما هي حضرة الخيال** »، وأنه « **ما خرج شيء من الموجودات عن التشبيه** ». لكن ليس معنى هذا أنه كان يقول بأن لا حقيقة للوجود كما تفعل السفسطائية، بل كان 'الوجود الخيالي' في نظره هو عين الحقيقة [71] . واضح أن الأمر لا يتعلق بالعالم قبل أن يتكون، أي بالأعيان الثابتة في العماء، بل إنه يتعلق بالعالَم بعد أن تم نقله من الشيئية الثبوتية إلى الشيئية الوجودية. إن مجال نقل العالم من الشيئية الثبوتية إلى الشيئية الوجودية هو 'حضرة الخيال'. مجمل القول، أن يكون الخيالُ جوهر العالَم يعني أنه عبارة عن مُثُل وتشبيهات، مما يعني أن الموجودات ذات طبيعة بينية، يمكن الحكم عليها بأنها هي هي، وبأنها لا هي هي. ولمّا كان الخيال هو جوهر الوجود فلا بد أن يتسم **بالتبدل** : «فلا وجود حقيقي لا يقبل التبديل إلا الله. فما في الوجود، إلا الحق، **وليس الخيال** أبدا، دائما صورة إلى صورة من **تتبدل** بل واحدة حالة على **إلا هذا** . فهذا هو **عين معقولية الخيال** ...».

هكذا نصل إلى أنه بالرغم من أنه من الصعب تصور تأثر نظريته في'الخيال المنفصل'بنظرية الخيال الفلسفية، فإننا نعتقد أنه حتى عندما كان ينظّر للخيال المنفصل، كانت تحضر في باله النظرية الفلسفية في الخيال.

5 - وظائف الخيال المتصل

لقد أشرنا سابقا إلى وظيفة الخيال إجمالا، غير أنه عند تتبع الخيال في متن ابن عربي فإننا نجد له عدة أفعال منفعلة وفاعلة تغطي مجالات المعرفة والأحلام والإبداع الشعري والفني والعمل الأخلاقي والسياسي:

5 - 1 الإدراك بالصورة:

لقد سبق لنا أن قلنا بأن الخيال يقوم بدور 'ضبط'، و'مسك' الصور وليس إدراكها، وهي الوظيفة التي يقوم بها الحس المشترك. غير أننا نجد في نصوص ابن عربي أن الخيال يقوم أيضا بإدراك **الصور**. ومعنى هذا الإدراك إطلال الخيال المتصل على الخيال المنفصل في النوم أو في اليقظة

لرؤية صور ميتافيزيقية، حيث هناك مقامات لا تُرَى فيها الأشياء إلا بعين الخيال. معنى هذا أن التخيل لم يعد رؤية الخيالات في مرآة الخيال أو الحس المشترك، أو تركيب صور جديدة من عناصر الصور التي ضبطها الخيال، وإنما صار أداة للإطلال على عالم الخيالات الجاهزة والموجودة هناك منذ الأزل من أجل رؤيتها في النوم أو في اليقظة. وهذا الطرح يضع موضع السؤال الفكرة التي اقتبسها ابن عربي من الفلاسفة والتي طالما روج لها والقائلة بأن الخيالات هي مجرد انعكاسات أي أن لها نسَباً طبيعيا، لأنه بربطها بالبرزخ يكون قد جعل لها نَسَبا ميتافيزيقيا مما يضفي عليها الاستقلال عن الوجود الخارجي الحسي. من جهة أخرى يوسع أن ابن عربي فعل الخيال أو التخييل ليشمل كل القوى الحسية، الظاهرة والباطنة، لأنها جميعا **تتخيل** وتحقق السكون للنفس. موازاة لذلك، تصبح كل المحسوسات خيالات، انطلاقا من تعريفه للعالَم بأنه خيال في خيال. لكن هل يمكن توسيع هذا التلازم بين الخيال والحس إلى مجال العقل، فيصبح التصور ملازما للعلم، للمعنى؟ لم تكن إجابة محيي الدين، كعادته، حاسمة. فهو من جهة يميز بين العلم بالعقل والتصور بالخيال، إذ **العلم يكون علما بالمعنى** ، في حين يكون **التخيل بالصور** . بعبارة أخرى، «إن التصور للعالَم إنما هو من كونه متخيّلا، والصورة للمعلوم أن يكون على حالة يمسكها الخيال». أما العلم فليس مشروطا ضرورة بالخيال، بالتصور، إذ «العلم ليس تصور المعلوم»، فقد يحصل لمن لا يملك الخيال علماً دون تصور، غير أنه النوعين لهذين موازاة . [72] الخيال يملك من عند والتصور العلم يتلازم قد نوعين بين عربي ابن يميز ،(له خيال لا والذي خيال له الذي) المدرِكين من إدراكها يمكن لا ثم ومن صورة لها ليست مدركات فهناك ،المدركات من ويتكلم .الخيال طريق عن إدراكها ويمكن صورة لها مدركات وهناك ،بالخيال وظيفة وهي ،للمصورة خصصها قد كان للخيال وظيفة عن أحيانا عربي ابن **الصور تركيب** .

5 - 2 التصوير أو القدرة على إنزال المعنى العقلي في الصورة الحسية:

والقدرة على **التصوير** ، وهي غير القدرة على **إدراك الصور** ، هي وظيفة يشترك فيها الخيال المطلق والخيال البشري معا. وتقوم هذه الوظيفة بتصوير أو تكثيف الأرواح والمعاني العقلية في صورة حسية جسدية، أي **تجسيد وتصوير** ما ليس بجسد ولا بصورة، أو **إنزال المعنى العقلي في صورة حسية** ، أو إظهار « **المعاني في القوالب المحسوسة** ، كالعلم في صورة اللبن، والثبات في الدين في صورة القيد، والإسلام في صورة العمد، والإيمان

في صورة العروة، وجبريل في صورة دحية الكلبي وفي صورة الأعرابي، وتمثل لمريم في صورة بشر سوي...». وبهذه الجهة يسمى ’خيالا محققا‘، و’خيالا مطلقا‘. ويمارس الخيال هذه الوظيفة أثناء النوم واليقظة معا، كما تسمح للمحتضر أن تكون له «حال استشراف على حضرة الخيال الصحيح الذي لا يدخله ريب». والقدرة على **التصوير** قدرة مطلقة وشاملة، تستطيع تصوير كل الكائنات، المصوَّر منها، وما ليست له صورة، وتستطيع أن تُظهِر جميع الموجودات الطبيعية وغير الطبيعية، الممكنة والمستحيلة، الصادقة وغير الصادقة، ظهورا حسيا. إذ عندما يأخذ الخيال المعاني المعقولة ويكثفها تقع المناسبة بينها وبين الحس، فتظهر فيه في صورة جسدية تستطيع الحواس الخارجية أن تلتقطها.

5 - 3 وظيفة التجريد:

في مقابل وظيفة التكثيف يلعب التخيل دور **التجريد** ، وهو **تلطيف** الصور الحسية لكي تقترب من المعاني أو الصور العقلية. ومعنى هذا أن ابن عربي كالفلاسفة يعتبر الخيال غير قادر تجريد المحسوس تجريدا تاما فيتحول إلى معقول، وهو في نظره علامة أخرى على ضعف الخيال، فهو قادر على تجسيم المعنى المجرد، لكنه لا يستطيع أن يفعل العكس على نحو تام. وقد يرجع ذلك إلى ارتباط الخيال بالجسم ارتباطا عضويا، أي غير قائم بنفسه، فهو من باب الجوهر بين متخيَّل ومتخيِّل، هذا بالرغم من قوة سلطانه، وسريانه في جميع المعلومات وقدرته على الحكم عليها وتجسيمها.

5 - 4 وظيفة التأويل:

من وظائف الخيال القيام بفعل التأويل، تأويل القصص والأخبار والرموز والمواعظ الدينية، تأويل الأحلام والرؤى والأحداث الخارقة. وقد كانت وراء اتخاذ ابن عربي التأويل طريقا للبحث والكتابة عدة أسباب، أول هذه الأسباب اعتماده على المرجعية الدينية- القرآن والحديث أساسا- بشكل رئيسي لتأسيس نظريته في الخيال وكل نظامه القولي المترتب عليها. وبفضل التأويل يتم تحويل رموز وإشارات وقصص وأخبار النص الديني إلى ’معرفة‘ عرفانية، أي إلى نظرية متكاملة. وهذا ما طبع رؤية الشيخ الأكبر للعالمبالطابع **التأويلي** . السبب الثاني يكمن في طبيعة الخيالات نفسها. ذلك أن ما يراه الإنسان بعين الخيال قد يخالف الشيء نفسه، فقد يكون الشيء صادقا في عين الخيال، وهو كاذب في عين الحس، والعكس. إنه التباس عين الحس **بعين الخيال** فتدرك هذه الأخيرة شبيه ما تدركه عين الحس، غير

أنها تدرك أمورا تخالف الحس. إذن بنفس البصر تدرك عين الخيال الحق والصدق فيما هو كذب وبطلان في عين الحس، فقد يَظهر القليل قليلا في عين الحس، كثيرا في عين الخيال، كما يرى الإنسان أشياء في منامه ليست لها نفس الدلالة التي لها في يقظته، فاللبن ليس لبنا وإنما عِلْم، والعمد ليس عمداً وإنما إسلام... ولذلك وجب التأويل. التأويل إذن هو العبور إلى المعنى الذي أراده الله بالصورة الخيالية. كل ما يراه الإنسان في منامه أو يقظته هو عبارة عن رسالة من الله على الإنسان فك شفرتها وتأويلها. لذلك يمكن القول بأنه لم يعد هناك معيار واحد للصدق بين عيني الخيال والحس. لم تكن غاية ابن عربي من التأويل، إذن، توطيد مذهب أو عقيدة ما في وجه خصومها من العقائد الأخرى، لأن العقائد قد تتساوى بالنسبة إليه، بل ما كان ينشده من استعمال التأويل هو تفسير تجارب خارقة للوصول إلى بناء نظري يفسر نفسه بنفسه. وهنا تجدر الإشارة إلى أن طرح الفلاسفة لمسألة الصدق والكذب بالنسبة للخيال تختلف عن طرح متصوف مورسية. فالخيال عند الفلاسفة هو من جهة عنصر كذب، لأنه مجرد نسخة وظل للواقع. ولكننا لو نظرنا إليه من زاوية نظرية العقل والمعرفة العلمية لوجدناه العنصر الذي يمثل الصدق الواقعي في تركيب المفهوم، لأنه هو الذي يعكس هذا الواقع ويمثله فيه. ابن عربي نفسه يقول بمثل هذا القول أحيانا، فهو كثيرا ما ينسب الفساد إلى الخيال. ومع ذلك فإن الفكر الأكبري في هذا الصدد مخالف لفكر الفلاسفة، فالمعرفة العلمية بالنسبة لهؤلاء هي نتيجة قراءة لنص الطبيعة بالطرق العقلية، فترى الوجود عبارة عن أشياء وأسماء يتوجب تفسيرها بالدليل والبرهان الصادر عن الطبيعة نفسها. أما ابن عربي فموضوع نظره الصوفي هو النص الديني، لا النص الوجودي، أي أن موضوع تفكيره هو مجموعة قصص وأخبار وإشارات وأوامر ومحرمات تقتضي التأويل لا التفسير. وشتان ما بين **تفسير** يؤدي إلى **علم** ، **وتأويل** يؤدي إلى **عرفان** بالمبدأ الأول.

5 - 5 تجسيد الأرواح والمعاني العقلية:

يمكن الكلام عن وظيفة أخرى يوكلها ابن عربي للخيال وهي التي تتعلق بالوحي. ومن المعلوم أن الفلاسفة العرب منذ الفارابي تكلموا عن هذه الوظيفة عندما تطرقوا إلى ظاهرة النبوة والعرافة والأحلام. وكانوا يفسرون هذه الظواهر بتحول جذري يطرأ على الخيال أثناء النوم أو في اليقظة عند النادر من الناس وفي النادر من الأزمان. ويمكّنها هذا التحول من اكتساب قدرة على قبول المعقولات مباشرة من العقل الفعال وتحويلها

إلى رموز حسية. وفي هذا المشهد يظل العقل الفعال يلعب دورا حاسما في فعل الرؤى والأحلام، بالرغم من أن الخيال يكتسب القدرة على الاتصال المباشر بالعقل الفعال.

أما ابن عربي فيبدو أنه اقتص من العقل الفعال مهامه وأعطاها لقوة الخيال أو الوهم، بحيث نلاحظ اختفاء لدور العقل في هذا المشهد. فالخيال هو الذي يلقي بالمعلومات التي ستحدث في المستقبل، وهو الذي يجسد الأرواح (جبريل في صورة غلام عربي) والمعاني العقلية (العلم، التعلم، الإسلام...) في صورة قابلة للرؤية بعين الخيال التي هي في نفس الوقت عين العقل. فالأمر بالنسبة لابن عربي لا يتعلق بتحول في الخيال عند بعض الناس في النادر من الزمان، وإنما بهبة وفيض إلهي يهبه لمن يشاء.

á á á

كان ابن عربي يكتب عن الخيال من قلب الخيال، كان يكتب عنه بطريقة الحكي والتأويل، لا بطريق البرهان والتحليل. وحتى عندما يطل على برزخ أهل الفلسفة والبرهان ليغرف من قولهم في الخيال، يصبح هذا القول حكياً. فهو يعترف صراحة بأن ما أذاعه على الناس من كتب ونظريات ورؤى كان من وحي قوة الخيال. كان ابن عربي يكره التقييد، تقييد العقل بآلتَيْ الحد والبرهان، وكان يفضل عليه حرية التقلب والتحول والانتقال السريع من مقام إلى آخر، وهذا ما يضمنه الحكي، تضمنه الكتابة بطور ما وراء طور العقل، طور القلب.

وبغض النظر عن الخيال الميتافيزيقي- الذي ينوه بأسبقيته في الوجود والإبداع معتبراً إياه أعظم موجود خلقه الله، إذ به ظهرت القدرة الإلهية على الخلق - ينظر ابن عربي إلى الخيال السيكولوجي أحيانا نظرة تقدير وإجلال باعتباره أكثر الأشياء نفوذا وقوة وأوسعها مدى بالقياس إلى العقل والحس إلى درجة يضم معها كل أنواع الوجود [73] .

ومن علامات نفوذ الخيال، منفصلا كان أو متصلا، سريانه في كل المجالات: في مجالي النوم واليقظة. المجال الأول هو الذي يستعمل فيه العامة خيالهم لرؤية أحلامهم، أما المجال الثاني فتنفرد باستعماله طبقة الخاصة لمشاهدة رؤاهم. وبالإضافة إلى النوم واليقظة، يجمع الخيال بين مجالي المعرفة والعرفان، بين الأجساد والأرواح، بين الدنيا والآخرة، بين الله والموجودات الممكنة، بين الوجوب والإمكان، بين الموت والحياة. باختصار الخيال هو 'علم' كل الصور سواء تجلت في مرآة الذات، أو في مرآة الوجود، أو في مرآة الأحلام والرؤى، أو في المرآة التي يصنعها الإنسان.

وحتى «الأجسام النورية [التي] لا خيال لها» هي كذلك لأنها «هي عين الخيال». وبسبب هذه الإحاطة المتنوعة يصبح الخيال أوسع الحضرات والعوالم، ذلك أن: «حضرة الغيب لا تسع عالم الشهادة، فإنه ما بقي فيها خلاء، وكذلك حضرة الشهادة. فقد علمت أن حضرة الخيال أوسع بلا شك...».

لقد أدى استئناس ابن عربي بسجلين فكريين مختلفين للكتابة عن الخيال، سجل الفلسفة وسجل التصوف، إلى جملة من التداخلات والالتباسات جعلت مهمة استيعاب مضامين وأغراض المنظومة الأكبرية صعبة للغاية. وقد وقفنا على مظاهر التداخل والالتباس بين نظامي الخيال الفلسفي والصوفي عبر متابعتنا لبعض المفاهيم التي اقتبسها ابن عربي من نظرية الخيال الفلسفي، والتي عمل على تحويل دلالتها كي توافق خطه الفكري ومزاجه الوجداني.

من أهم ما اقتبسه ابن عربي من أهل الفلسفة مفهومي **القوة والفعل** . لقد استعمل أحدهما لوصف الخيال بأنه **قوة هيولانية** ، بل أكثر القوى النفسية هيولانية. لقد رأينا كيف أن صفة **القوة** هي أول صفة ذاتية نطالعها للخيالين معا، وهي الصفة التي تجعل من الخيال **مكانا** أو **مادة** لقبول الخيالات. وبسبب ذلك، كان لا بد أن يتصف الخيال **بالقبول والانفعال** لا بالفعل والإيجاد، لأن القوة رديف المادة لا الصورة. غير أننا عندما نتتبع مفهوم القوة في الخيالين معا نجدها تتحول أحيانا لتصبح غير متعارضة مع الفعل. ففي ما يمكن أن يسمى 'بالحضرة الأكبرية' لم تعد الحدود صارمة بين الفعل والقوة، بين القبول والإيجاد، لأن القبول صار إيجادا، والإيجاد قبولا، والقوة أضحت فعلاً والفعل أمسى قوة. واضح أننا هنا أبعد ما نكون عن الإبستمولوجية الطبيعية والعقلية التي كان يقول بها الفلاسفة، والتي كانت تقوم على الفصل بين الأفعال والتمييز بين الوظائف، أي على ضرورة أن يكون لكل وظيفة أو فعل يخصها (القبول أو الإيجاد)؛ ففي فكر ابن عربي لم تعد هناك ضرورة نظرية لفصل الفعل عن القوة، والقبول عن الإيجاد، فقبول الخيال لصورة الحق إيجاد لها في نفسه. وإذا جاز لنا أن نتمثل بمفاهيم نظرية العقل، فإننا سنقول بأنه لم يعد هناك فعل مستقل لكل من الخيال الهيولاني والخيال الفعال، بل صار **فعل الخيال الهيولاني هو نفسه فعل الخيال الفعال** [74] . باختصار، لم يعد معنى لفعل التمييز بين القوة والفعل، بين السلب والإيجاب، بين العدم والوجود، بين القبول والإخراج إلى الفعل في فضاء الفكر الأكبري.

يمكن أن نتكلم أيضا عن زوج آخر من المفاهيم اقتبسه من الفلسفة، وبالضبط من مقولة الكم، وطبقه على الخيال، وهما مفهوما المتصل والمنفصل. غير أنه نشأت عن توظيف هذين المفهومين (الخيال المتصل والخيال المنفصل) في دلالتين مختلفتين عن دلالتيهما الأصليتين مسألة التباس الخيال الذاتي بالخيال الموضوعي. فقد كان موقف ابن عربي بصدد هذين الجنسين من الخيال مزدوجا، ذلك أننا نجده تارة يتكلم عن 'الخيال المطلق' بوصفه حضرة، وعالما وبرزخا، أي بوصفه مكاناً أو موضوعا منفصلا عن الذات وعن الطبيعة معا، تمتد إليه عين خيال الرائي أو المتخيل ليشاهد فيه ما أُريد له أن يشاهد. لكننا من جهة أخرى، نفهم من كلام آخر لابن عربي عن الخيال المطلق أن الأمر لا يتعلق كما مر بنا بذات في مواجهة موضوع، بل **بذات** ، أو **فعل** للرؤية في مرآة الذات، أو يتعلق **بنور** تضيء به الذات المرئيات، مما يجعل **المرئي يلتحق بالرائي** فيدركه في ذاته، فتتحقق الوحدة بينهما. ومن أجل هذا يسمي الشيخ الأكبر هذا الإدراك باسمين مترادفتين هما ' **توحيد الإلحاق** ' و' **توحيد الخيال** ' [75] .

التي الذات ما نجزم أن نستطيع لا هذه 'الخيالي التوحيد' تجربة ففي في كان لأنه ،المطلق الخيال ذات أم ،البشرية الذات هي هل :يعنيها كان نفس كذات.ففي والخيال كموضوع الخيال :الذاتين هذين بين مستمر تنقل الإنسان' هي تتخيل التي الذات أن إلى بدايته في يشير الواحد المقطع الخيال أو ،الموضوعية بالذات عليه نصطلح أن يمكن ما وهي ،'الكامل وكأنه ،الخيالي التوحيد مسلسل عن يتكلم أن يلبث لا لكنه ؛ [76] المطلق .بينهما التمييز يمكن لا بشكل أخرى بذات تتصل بشرية بذات يتعلق يتداوله مشهور بشعر متغايرتين ذاتين بين الوحدة هذه على ويستدل التمييز يمكن لا حد إلى الخمر وصفاء الكأس رقة تداخل يصف الصوفية إلى تنتمي إحداهما ،متغايرتين ذاتين بوحدة الأمر يتعلق فهل . [77] بينهما الطبيعة بعد ما عالم إلى تنتمي والأخرى ،الإنسان ذات وهي الطبيعة عالم الإنسان) الحق ذات ،متماثلتين بذاتين يتعلق الأمر أن أم ،الحق ذات وهي يظل فالالتباس الدقيقة الفواصل إقامة حاولنا مهما .الله وذات (الكامل حاصلا.

حاول ابن عربي، إذن، أن يزيل الحدود، أو قل التعارض، بين نظامي الخيال الفلسفي والصوفي، المعرفي والعرفاني بالنظر إلى الخيال وكأنه جنس ينقسم إلى نوعين، خيال منفصل، وهو الخيال السيكولوجي، وخيال متصل وهو الخيال الميتافيزيقي. والحال أن للخيالين - من زاوية النظر الفلسفي -

طبيعتين متغايرتين لا تسمحان لهما بالاندراج تحت جنس واحد. لقد أوقف الشيخ الأكبر مبدأ فصل الأجناس والمقولات. قد يستغرب المرء لأول وهلة من سهولة انتقال ابن عربي بين اللغة الفلسفية التي **تحلل** وظيفة الخيال المعرفية، واللغة العرفانية التي **تحكي** وظيفته الرؤيوية. غير أن لهذا التنقل السريع بين المستويين واللغتين أساسا قويا، وهو أن **المعرفة** صارت بالنسبة لابن عربي **رؤيا** ومحاكاة، موازاة للوجود الذي صار خيالا في خيال. فالقول بأن الخيال هو موضوع المعرفة العقلية، هو كالقول بأن الخيال هو فاعل للموضوع ومحرك له وخارق لنظامه وترتيبه. للخيال عند ابن عربي دخولين، دخول في عالم الشهادة ودخول في عالم الغيب، « **فالعامة** لا تعرفها [حضرة الخيال] ولا تدخلها إلا إذا نامت ورجعت القوى الحساسة إليها، **والخواص** يرون ذلك في اليقظة لقوة التحقق بها. فتصور الإنسان في عالم الغيب في حضرة الخيال أقرب وأولى، ولا سيما وهو في نشأته **له في عالم الغيب دخول بروحه** الذي هو باطنه، **وله في عالم الشهادة دخول بجسمه** الذي هو ظاهره...». في هذه الرؤية يختفي الفرق بين الإنسان والطبيعة، وبين الطبيعة وما بعد الطبيعة، وبين الخيال والواقع.

لقد ربط ابن عربي الخيال بالقلب أكثر مما ربطه بالعقل، حتى يحقق للتجليات والصور، التقلب والتحول المستمر. وهذا ما أضفى على ميتافيزيقاه طابع الحركة والتحول لأن القلب «معلوم بالتقلب في الأحوال دائما، فهو لا يبقى على حالة واحدة... فإنه لا يتقيد... فهو يتقلب بتقلب التجليات، والعقل ليس كذلك. **فالقلب هو القوة التي وراء طور العقل** »، في مقابل ميتافيزيقا العقل التي تميل إلى أن تكون ثباتية، ولذلك كان يقول بأن « **من فسر القلب بالعقل فلا معرفة له بالحقائق** . **فإن العقل تقييد** ، من العقال، فإن أراد بالعقل... ما نريده نحن، أي ما هو مقيد بالقلب فلا يبرح يتقلب، فهو صحيح». ولموقف ربط الخيال بالقلب نتائج منهجية، منها أننا لا نستطيع أن نعثر على نقطة ارتكاز ثابتة في كتابته، فمثلا تارة يصرح بأن العقل هو أول وأعظم ما خلق الله، ولكنه في مكان آخر يعتبر الخيال أعظم ما خلق الله، أو ينظر إلى الحس بأنه أشرف ما خلق الله. ومنها أن ميتافيزيقا ابن عربي الخيالية ستسلك سبيلا غير برهاني، كالأقوال الشعرية والجدلية والسفسطائية.

وبالرغم من التقاء الخيال كقبول وكفعل، كمعطى سيكولوجي معرفي وكحقيقة متعالية، فإن ما يهم ابن عربي من الخيال هو جانبه التأويلي الذي ينتج عرفانا، لا جانبه المعرفي الذي ينتج علماً. إن ابن عربي يهتم

بالخيال من حيث هو قدرة تمثيلية، لا قدرة تركيبية، من حيث هو قدرة رؤيوية لا قدرة تخييلية تركيبية. باختصار، يفضّل ابن عربي أن ينفعل بالوجود بدل أن يفعل فيه.

وهنا لا بد من الوقوف قليلا عند علاقة الخيال بتعريف الذات البشرية. نعم، علينا أن لا نتوقع من الشيخ الأكبر أن يستقر على موقف ثابت. ففي حضرته كل شيء ممكن، وكل حكم جازم ورأي ثابت غير وارد عنده، لأن كل مقام يطلب قولا يناسبه، وكل قول يحيل على قول مضاد له. فأحيانا يتابع الفلاسفة معتبراً الإنسان متميزاً عن غيره من الحيوانات والروحانيين بالفكر لا بالخيال، فهو الصورة التي اختص بها الإنسان دون عامة بصفة الإنسان فيخاطب ،الخيال إلى ينحاز أخرى وأحيانا ، [78] غيره القوة فيك فإن ،الروحانيين ومن المعاني من الخيال بحضرة أحق» بأنك أن شأنه من الخيال إلى الإنسانية الذات نسبة أن شك ولا . [79] «المتخيلة على والتأثير الخلق على قادرة ويجعلها ،أكثر وحركة أوسع حرية يمنحها لا الإمكان عالم إلى ينتمي الخيال أن طالما ،الأمور مجريات وعلى الأشياء غير .والعقل الإحساس من كل إليه ينتسب الذي ،والتقييد الضرورة عالم إلى الحق هو أي ،عربي ابن عند شيء كل هو الخيال أن نتذكر عندما أننا من أن ندرك فإننا ،الإنسان بها يقوم مبادرة أو مشيئة كل في الساري أداة الخيال يكون فأن . [80] وحريته إرادته الإنسان يسلب أن ذلك شأن للعبودية أداة كونه مع عربي ابن عند يتنافى لا والإمكان والإرادة للحرية والاستسلام.

الفصل الرابع البرزخ أفق اً للتفكير في الوجود

البرزخ من المصطلحات التي تعود بأصولها مباشرة إلى روح الثقافة الإسلامية؛ أولاً لأنه اسم قرآني سيقوم الحديث النبوي بتأويله وتوسيع مدى دلالته، لينتقل بعد ذلك إلى مجال التصوف، ومن خلاله إلى فضاءات الشعر؛ وثانيا لأن جلّ معانيه ظلت مرتبطة بالمضامين الدينية المتصلة بالرؤى والأمور المتعلقة بالآخرة؛ وثالثا لأن اسم البرزخ لم يرْقَ إلى مستوى المفهوم إلا عند المتصوفة والفلاسفة الإشراقيين المتشبعين بالروح الإسلامية. وقد أشار صاحب **المثل العقلية الأفلاطونية** ، وهو مؤلف مجهول، إلى الطابع الشرعي لهذا الاسم عندما قال بأن: «عالم المثال المعلَّق، وعالَم الأشباح وعالَم الخيال، المجردة... يسمى في لسان أهل الشرع **بالبرزخ** ...» [81] . ولعل انجذاب كلٍّ من التصوف والإشراق والشعر إلى اسم البرزخ كان بسبب قوة إيحاءاته ، وغموض دلالاته، وسحر جرسه الصوتي [82] . وقد أفرد بعضهم كتبا خاصة للبحث في قضايا البرزخ [83] .

ويُعَد ابن عربي من أكبر مَن نظّر لهذه الاسم، رافعاً إياه إلى مستوى المفهوم، إن لم يكن إلى مرتبة النظرية، حيث صارت له خصائص وجودية ووحدوية وميتافيزيقية وإدراكية، بل وحتى إبيستيمولوجية، أي بوصفه أداة للتحليل والنظر إلى موجودات العالَم.

ومن أجل التمهيد لنظرية ابن عربي في البرزخ، يجدر بنا أن نُعرِّج على بعض القواميس والتفاسير القرآنية لنقتفي آثار وأنحاء حضور هذا الاسم الجميل في الثقافة العربية الإسلامية.

أولا: البرزخ في التفاسير والقواميس اللغوية والاصطلاحية

أو مفهوم البرزخ بين الفصل والوصل

من المعلوم أن التفاسير القرآنية والمعاجم اللغوية والقواميس الاصطلاحية انطلقت في تفسيرها وتأويلها للفظ البرزخ من مواضع ثلاثة ورد فيها في القرآن الكريم. فقد جاءت بمعنيين أحدهما يدل على الإعجاز الإلهي، المتمثل في إقامة حاجز غير مرئي بين بحرين متماسين في المكان، متقابلين في المذاق، وذلك في سورتين: 1) ﴿مَرَج البَحرين يلتقيان، بينهما **برزخ** لا يبغيان﴾ (الرحمن 18)؛ 2) ﴿وهو الذي مَرَج البحرين، هذا عذب فُرات، وهذا مِلح أُجاج، وجعل بينهما **برزخا** وحِجرا محجورا﴾ (الفرقان 53) ؛ أما المعنى الثاني فيشير إلى لحظة الندم التي "يعيشها" الإنسان [84] بين الموت والقيامة، حيث يقوم البرزخ بدور الحائل الذي يمنع الميت من

الرجوع إلى الحياة الدنيا طمعاً في الثواب والعمل الصالح: ﴿...حتى إذا جاء أحدُهم الموتُ قال رب ارْجِعُون، لعليّ أعمل صالحا فيما تركت. كلا، إنها كلمة هو قائلها، ومن ورائهم **برزخ** إلى يوم يبعثون﴾ (المؤمنون، 99-100).

وبالنسبة للقواميس والتفاسير يمكن تصنيف المعاني التي وردت فيها إلى ثلاثة معاني كبرى تتفرع إلى معاني فرعية: البرزخ بمعنى **التوسط** المكاني، والبرزخ بمعنى **الحاجر**، والبرزخ بمعنى **التردد** بين الشك واليقين.

1 - البرزخ توسط بين المتقابلين:

1 - 1. **التوسط المكاني**: المعنى الأصلي للبرزخ هو «كل ما بين شيئين» [85]. وقد يكون لهذا معنى 'المابين' المكان الطبيعي، كالذي يوجد بين الليل والنهار؛ ومعنى الخط الوهمي الفاصل بين البحرين المتقابلين من المذاق. وقد يَرِد البرزخ فقط بمعنى البُعد بين شيئين [86]. والأمر حيث المشترك بين معاني "البينية" التي يحيل إليها الأمران المفصولان هو التقابل في طبيعتهما أو في وضعهما، الأمر الذي يعني أن **التقابل** يشكّل أحد اللوازم المقوِّمة لمفهوم البرزخ. وضمن هذه الرؤية المكانية، يُعتبَر البرزخ **مكانا ثالثا** بالإضافة إلى المكانين اللذين يفصل بينهما. ولهذا عُدّ القبرُ برزخا، لأنه يشكل مكانا متوسطا بين الدنيا والآخرة [87]، ولعل هذا هو ما عبّر عنه الطبري عندما قال بأن أحد معاني البرزخ هو «بقية الدنيا» [88]. غير أننا قد نجد للبرزخ معنى لا يتضمن صراحة دلالة التقابل، وهو المعنى الأخروي الذي يشير إلى «ما بين النفختين» [89].

1 - 2. **التوسط الزماني**: غير أننا نعتقد أن معنى المكان بالنسبة للبرزخ هو أقرب إلى المجاز منه إلى المكان الطبيعي، أو قل إنه "مكان زماني" أو "مكان روحي". وبالتلازم يمكن القول بأن الزمان الذي يشير إليه البرزخ يتخذ هو الآخر طابعا ميتافيزيقيا، وهو **المُهلة** أو «**الإمهال** إلى يوم القيامة» [90]، أي أن هذه المهلة مؤقتة إلى حين موعد القيامة، وليست مهلة دائمة [91]. ويقتضي مفهوم الإمهال بدوره معنى ملازما له وهو **الحاجز**، فيكون البرزخ **زمنين بين حاجزا**، زمن الدنيا وزمن ما بعد الموت (زمن القبر وزمن الآخرة)، أو هو «حجاب بين الميت والرجوع إلى الدنيا» [92].

1 - 3. **التخوم**: ونصادف في بعض التفاسير معاني للبرزخ تشير إلى التخوم [93]، وبقية الدنيا، والقبور، وما بعد الموت بدون تحديد، والمنتهَى، وقدرة الله [94].

2 - البرزخ فاصل بين متقابلين:

2 - 1. كما لاح من كلامنا السابق، هناك تلازم بين التوسط والتقابل و **الحجز أو المنع، أي** حجبَ أو منع المتقابلين من أن يختلطا كيلا يبغي أحدهما على الآخر. ويعرّف القرطبي البَرزخ في تفسيره بأن «كل حاجز بين شيئين فهو برزخ» [95] ، دون تحديد معيّن لطبيعة البرزخ، ولا لطبيعة الشيئين المفصولين.

غير أن الدلالات التي تضفيها التفاسير القرآنية والقواميس اللغوية والاصطلاحية على كلمة البرزخ تتراوح في تحديد طبيعة الحاجز وطبيعة المتقابلين المفصولين به بين الأمر المشاهَد المحسوس والأمر الخفي المدرَك عقليا إدراكا. أو عقدياً. فقد يكون الحاجز **أرضاً** محسوسة بين بحرين [96] ، وقد يكون **خطا** وهميا (الإلهية القدرة على يشهد) يفصل بين بحرين أحدهما «فرات عذب» والآخر «أُجاج مِلْح»، أو خط بين الجنة والنار [97] أما بالنسبة للأمرين المتقابلين، فقد يكونا بحرين، أو مكانين، أو حياتين، أو دنيا وآخرة، أو بين معرفة وجهل، أو بين ليل ونهار.

ومن الجليّ أن هذه التقابلات لا تدخل تحت نوع واحد من أنواع التقابل الأربعة، فبعضها أدخل في تقابل 'الملكة والعدم'، كتقابل الدنيا والآخرة، الحياة والموت، الموت والبعث، لأنه لا يمكن الرجوع من أحد المتقابلين إلى الآخر؛ وبعضها الآخر يدخل تحت تقابل 'التضاد' كتقابل المعرفة والجهل، والليل والنهار، فالليل يلج في النهار، والنهار يلج في الليل، وكأن الأمر يتعلق بتحول متبادل على شكل دائري. ونلاحظ أن خط التقابل أو الفصل عند أصحاب التفاسير القرآنية ينتقل من التخوم بين الدنيا والآخرة إلى داخل الآخرة نفسها (بين الموت والبعث، أو بين الجنة والنار).

2 - 2. ونقرأ في **لسان العرب** جانبين آخرين من طبيعة البرزخ-الحاجز، فقد يكون البرزخ حاجزا **بالمسافة المكانية** ، وقد يكون مانعا **بالحوادث** والأمور البشرية كالعداوة واليمين: «والبرزخ والحاجز والمهلة متقاربات في المعنى، وذلك أنك تقول بينهما حاجزا أن يتزاورا، فتنوي بالحاجز المسافة البعيدة، وتنوي الأمر المانع مثل اليمين والعداوة، فصار المانع في المسافة كالمانع من الحوادث، فوقع عليها البرزخ».

2 - 3. وإذا كان البرزخ (الحاجز) قد بدا لنا سابقا في معنى المهلة، أي الأمر المؤقت، فإن هذا 'المؤقت' يمتاز بالصمود على مستوى القوام، إذ لا توجد لدى الإنسان أو غيره قدرة على رفعه [98] . وقد يكون معنى المهلة المدة الزمنية «ما بين الموت إلى القيامة» [99] . ويقوم البرزخ الزمني

تخطي من ومنعه ،الدنيا زمن إلى العودة من الميت منع ،مزدوج بمنع هذا **المدة** تلك هو البرزخ يكون المعنى وبهذا .البعث زمن إلى ‘مهلته زمن’ حاجز» وجود مع ، [100] الحشر منتظرا الميت إليها يدخل التي **الزمنية** . [101] «القيامة يوم إلى باق ،التام الجزاء وبين بينه

2 - 4. وللمهلة البرزخية عند بعض المفسرين دلالة عقابية، هي الإشعار بحالة من «الإقناط الكلي» عند الميت، فلا هو قادر على الرجوع إلى زمن الدنيا، أو القفز نحو زمن القيامة: «﴿من ورائهم برزخ﴾: أمامهم حائل بينهم وبين الرجعة إلى يوم البعث، وليس المعنى أنهم يرجعون يوم البعث، وإنما هو إقناط كلي لما عُلم أنه لا رجعة يوم البعث» [102] .

2 - 5. وإذا كان اقتران البرزخ بالأمور الطبيعية يدل على قدرة الله، فإن اقترانه بيوم القيامة يشير إلى وضعية الإنسان بين الدنيا والآخرة. فالناس في "البرزخ ما بين الدنيا والآخرة، ليسوا مع أهل الدنيا يأكلون ويشربون ولا مع أهل الآخرة يجازون بأعمالهم" [103] . ويورد الأصفهاني معنى للبرزخ يكون بموجبه عقبةً وحائلا في يوم القيامة بين» الإنسان وبين بلوغ المنازل الرفيعة في الآخرة، وذلك إشارة إلى العقبة المذكورة في قوله عز وجل ﴿فلا اقتحم العقبة﴾ (البلد 11). قال تعالى ﴿ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون﴾ (المؤمنون 100)، وتلك العقبة موانع من أحوال لا يصل إليها إلا الصالحون» [104] . من جهة أخرى يَحمل البرزخ معنى تهديد الإنسان» في قوله تعالى ﴿ومن ورائهم برزخ﴾ تهديد لهؤلاء المحتضرين من الظلمة بعذاب البرزخ» [105] .

2 - 6. وقد يأتي البرزخ بمعنى الحاجز الذي يحرم الإنسان من الاجتماع بالناس، وهو من معاني الموت: «هو الحاجز والمانع - أي فهؤلاء صائرون إلى حالة حاجزة عن الاجتماع وذلك هو الموت» [106] .

3 - البرزخ تردد بين الشك واليقين:

وترد للبرزخ في **لسان العرب** معاني عَقَدِية، من بينها ما يشير إلى حالة التردد ما بين الشك واليقين: «وبرازخ الإيمان: ما بين الشك واليقين»، وقد تسمى ’بالوسوسة‘؛ ولعلها تشير إلى تلك الحالات الانتقالية التي لا يعرف فيها المرء جلية الأمر فيما يتعلق بإيمانه. والمعنى العقدي الثاني للبرزخ يفيد المرحلة الانتقالية بين النظر والعمل في الإيمان: "وقيل هو ما بين أول الإيمان وآخره... وأول الإيمان الإقرار بالله عز وجل، وآخره إماطة الأذى عن الطريق".

á á á

نستخلص مما سبق أنه إذا كان المعنى الرئيسي للفظ البرزخ هو **التوسط** ، فإن تحليل هذا الأخير يحيل على مركب من العلاقات المتشابكة. فالتوسط يكون على التخوم بين شيئين **متقابلين** ، مما قد يعني أن البرزخ لا ينتمي إلى أي واحد منهما. وهذا ما يخوله أن يلعب دور **المانع** ، أو الحاجب، أو الحاجز بينهما كيلا يختلطا، أو يبغي أحدهما على الآخر أو يرجع إليه. وهو بهذا يكون **حافظا** لنظام الأشياء والأنواع والأجناس الوجودية والزمنية. وهذا الحاجز قد يكون **مكانا** متوسطا بين شيئين أو مكانين مختلفين أو متقابلين؛ وقد يكون **زمانا** يتوسط بين زمنين، زمن الدنيا وزمن الآخرة، وزمن القبر وزمن الحشر. والبرزخ يحول دون الرجوع بالزمان إلى الوراء أو إلى الأمام، مما يضفي عليه طابع المهلة. ومع ذلك، فإن طابعه المؤقت والعرضي هذا لا يعني أنه يسهل تخطيه أو رفعه، فهو مع عرضيته قائم إلى حين انتهاء موعده.

وقد لا يلعب التوسط البرزخي دور الحاجز، بل دور الجامع بين طبيعتي المتقابلين، فيكون مجالا للقاء بين مكانين أو مزيجا بين شيئين متقابلين. وبهذا النحو يتوقف البرزخ عن أن يكون أداة حفظ للاختلاف الأونطولوجي بين الأمرين المتقابلين، ليغدو أداة جمع وتركيب جدلي بينهما. وأفضل مثال يضرب في هذا المجال هو مثال الفجر والمغرب، اللذين يمثلان مجالا يتداخل أو يتدافع فيه الليل بالنهار. وهذا ما يفسر حيازة هذين الوقتين لاعتبار خاص عند ابن عربي، لما يحملانه من رموز تتصل بإمكانية الاتصال بالعقول المفارقة.

ثانيا: نظرية البرزخ عند ابن عربي

ليس من السهل الكلام عن البرزخ ضمن فكر برزخي كفكر ابن عربي. فقد عُرف عن الشيخ الأكبر أنه كان يهوى وضع فكره بين تخوم المذاهب والتأويلات والمجالات المعرفية والوجودية المختلفة، لتمكينه من سهولة التقلب بين المواقف والصور المتباينة. وهذا ما أضفى على فكره سمة الانسياب والتحول، وكأنه نهر متدفق لا تطأه القدم مرتين، إذ ما نكاد نضبط معنى له إلا وينقلب بين أيدينا إلى معنى آخر. إنه لا يتحرج في فصل ما عقده، وعقد ما فصله دون أي شعور بالإحراج. ولا نبالغ إذا قلنا إنه إذا كانت علامات البرزخ 'الثابتة' هي التعدد والتنوع والتشعب والتقلب والانتقال والتحول بين الحضرات والمقامات والأحوال والمنازل، فإن هذه العلامات هي، في الوقت ذاته، المداخل الكبرى للفكر الأكبري. لذلك علينا أن لا ننتظر من ابن عربي أن يُخرِج لنا نظرية واضحة متماسكة

وثابتة للبرزخ. بل حتى موقفه من الوضع الأونطولوجي للبرزخ لم يكن مستقرا، فهو في مناسبة يرفعه إلى مقام وجودي أسمى من الوجود الطبيعي، وفي أخرى يسِفّ به إلى درجة الوهم في سلم الحواس الداخلية، أو إلى درجة الوسوسة في مراتب المعارف والعقائد، وهذا ما يظهر في قوله مثلا «فينبغي، إذ كانت له هذه المرتبة ولا بد، أن لا يقف بنفسه إلا في **البرزخ** ، وهو **المقام المتوهم الذي لا وجود له إلا في الوهم** بين عالم تفرض التي هي للبرزخ القلقة الوضعية هذه إن . [107] والغيب» الشهادة الاقتراب في أملا الدلالية انعراجاته خلالها من نتابع ‘برزخية مقاربة’ علينا تحليله طريق عن عليه السيطرة من بدلا ،منه.

وأول ما نبدأ به هو الإشارة إلى انعكاس الملامح السابقة على تعدد دلالات أسماء البرزخ ومرادفاته ومدلولاته التي يشير إليها. فقد يرد البرزخ الجبروت ولعالم المنفصل"، "الخيال أو الخيال" "لعالَم مرادفا عربي ابن عند والعماء ، [109] المقامات بين الموقف مسمًّى تحت واردا نجده كما ، [108] هذا ، [111] والمستحيل الواجب بين والممكن ، [110] والعدم الوجود بين »السؤال أَلَم« مكان وعلى ، [112] الكامل الإنسان على إحالته إلى بالإضافة برزخا بوصفها ،النفْس وعلى ، [114] والصّور الأرواح مَقبرة وعلى ، [113] . [115] والتقوى للفجور جامعا

وهذا معناه، من جهة أخرى، أن الأمر لا يتعلق بوجود برزخ واحد أو بمعنى واحد عند ابن عربي، بل بعدة معان للبرزخ، أو بالأحرى بعدة برازخ. لا بسبب أنه لا بد من وجود برزخ بين كل اثنين متقابلين، ولكن أيضا لأن هناك عدة برازخ وجودية قائمة الذات، أهمها البرزخان الأساسيان اللذان يشكلان لحظتين وجوديتين متناظرتين، وهما **البرزخ الأول** ، برزخ البرازخ الذي كان منه العالم، والبرزخ الذي تنتظر فيه الأرواح يوم القيامة، بعد أن تنفصل عن أجسادها.

إن من يطالع أعمال ابن عربي يجد أن هذا الأخير رفع هذا الاسم القرآني الجميل، ’البرزخ‘، إلى مرتبة المصطلح الميتافيزيقي الجامع بين البعدين الصوفي والفلسفي، القادر على أن يكون أداة للفهم والتأويل في شتى المجالات، مجالات الوجود والمعرفة والحلم والرؤى والنبوة والولاية والإبداع، كما يلعب دور الوسيط الميتافيزيقي بين أشكال الوجود الأخروية كالوجود في القبر، والوجود يوم القيامة الخ.

إن الرشاقة الوجودية والنفوذ المعرفي الشامل لاسم البرزخ عند ابن عربي جعلا منه نظرية ميتافيزيقية متكاملة، نظرية قادرة على تأويل كل

شيء، طالما أنه « **لا بد من البرزخ بين كل اثنين** ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين﴾، لأنه مخلوق عن صفتين **إرادة وقول** ، وهما اللذان يشهدهما كل **مخلوق** من **الحق** . فإن العالم نتيجة، والنتيجة لا تكون إلا عن **مقدمتين** ، وهذا هو **التناسل الإلهي** . ولهذا **أوجده على الصورة** ، كوجود الابن على صورة الأب في كل جنس من المخلوقات» [116] .

وقبل أن نمضي في استعراض معالم نظرية البرزخ الأكبرية نرى من الواجب أن ندقق في أمر المجال الذي ينتمي إليه البرزخ. وقد يسعفنا الباب الذي خصصه ابن عربي لإحصاء العلوم من كتاب **الفتوحات المكية** في الحصول على مرادنا هذا، حيث نجد الشيخ الأكبر يُدرج **علم البرزخ** ، مع سبعة علوم أخرى، ضمن **علم الخيال** . يقول ابن عربي: «النوع السادس من علوم المعرفة، وهو **علم الخيال** ، وعالمه المتصل والمنفصل، وهذا ركن عظيم من أركان المعرفة، وهذا هو **علم البرزخ** ، و **علم عالم الأجساد** التي تظهر فيها الروحانيات، وهو **علم سوق الجنة** ، وهو **علم التجلي الإلهي في القيامة في صور التبدل** ، وهو **علم ظهور المعاني** التي لا تقوم بنفسها مجسدة، مثل الموت في صورة كبش، وهو **علم ما يراه الناس في النوم** ، **وعلم الموطن الذي يكون فيه الخلق بعد الموت وقبل البعث** ، وهو **علم الصور** وفيه تظهر الصور في المرئيات الأجسام الصقيلة، كالمرآة» [117] .

غير أن إدراج علم البرزخ تحت علم الخيال من خلال منظور إحصاء العلوم الذي قدمه هذا النص ليس بيّنا بنفسه [118] . ذلك أنه يلوح من هذا النص أنه جعل علم الخيال **جنسا** عاما يضم تحته ثمانية أنواع من العلوم تشترك في أمر واحد، وهو أنها **علوم للصور** بمختلف أجناسها. وهذه العلوم هي (1 علم البرزخ، (2 علم عالم الأجساد، **(3** علم سوق الجنة (4 علم التجلي الإلهي في القيامة في صور التبدل (5 علم ظهور المعاني (6 علم ما يراه الناس في النوم (7 وعلم الموطن الذي يكون فيه الخلق بعد الموت وقبل البعث (8 علم الصور التي تظهر في الأجسام الصقيلة. بيد أننا نصادف أحيانا صاحب **الفتوحات** ينسب علوم الصور الثمانية إلى البرزخ مباشرة، لا عن طريق الخيال، إذا حذفنا من اللائحة السابقة علم البرزخ وعوضناه بعلم الخيال. فأيهما جنس للآخر، هل علم البرزخ هو أصل الخيال أم العكس، وهل تلك العلوم الصورية هي مجرد **مرادفات** لعلم الخيال، أم أنها أنواع تندرج تحت جنس عام هو علم واحد هو علم الخيال؟ أن يبدو الأحرى بنا في مثل هذا النوع من الخطاب ذي الطبيعة البرزخية أن لا نهتم بطرح مثل هذا السؤال، لأنه علينا أن لا نتوقع من

أنه طالما ،والمنطقية الدلالية العلاقات هذه يمثل معنيا كان أنه عربي ابن .عوالمه وتداخل الخيال إنسيابية مع انسجاما عواهنه على الكلام يُجري

بعد هذا الطرح السريع لإشكالية علاقة البرزخ بالخيال نتقدم لوصف معالم النظرية التي نحن بصددها. فبعد رصدنا لجملة من الخصائص العامة لمفهوم البرزخ، حصرناها في إحدى عشر صفة، تنتمي إلى عوالم الواحد والوجود والتقابل والزمن والمكان والإدراك الخ. لكن ليس معنى هذا أن كل ما هو برزخ بين متقابلين يتصف بالخصائص التي سنأتي على ذكرها، وإنما أردنا بهذا الإحصاء أن نحلل المقولات التي يستند إليها البرزخ بما هو برزخ، وإلا فإن لكل سياق برزخه الخاص. بعبارة أخرى، لم تكن غايتنا أن نبني من هذه الخصائص نسقا مغلقا، أولا بحكم الطبيعة المتقلبة والمزدوجة للبرزخ، وثانيا بسبب انتمائه لمقام الحدث والصيرورة، لا لمقام البنية والماهية. لكن هذا لن يمنعنا من الرغبة في تصنيف الصفات الإحدى عشر إلى ثلاث مجموعات: مجموعة أولى تنتمي إلى **عالمي الوحدة والثبوت** ، وتضم ست خصائص هي: 1) الوساطة والبينية 2) التثنية وازدواجية الوجه 3) الفصل والتمييز 4) الحفظ والوقاية 5) التقابل 6) الجمع؛ ومجموعة ثانية تنتمي إلى **عالم ما بعد الطبيعة** ، وهي: 1) الإمكان والثبوت والإضافة 2) اللانهاية 3) منزل بين الدنيا والآخرة؛ ومجموعة ثالثة تنتمي إلى **مجال الرؤيا والإدراك** : 1) مجال للرؤية: رؤية الجسد البرزخي 2) البرزخ منطقة حرة بين منطقتين متقابلتين.

1 - خصائص البرزخ الوحدوية والوجودية

تتضمن المجموعة الأولى من خصائص البرزخ، كما قلنا، 6 صفات نظرية، وهي تتنزّل أيضا منزلة وظائف البرزخ:

1 - 1. **الوساطة** و **البينية:** إن وجود البرزخ بين اثنين يخوّله القيام بدور **الوساطة** و **البينية** بينهما [119] . وتشترط الوساطة أن لا يتصف على وقدرته لاستقلاله ضمانا ،بينهما يوجد اللذين المتقابلين بصفات الوسيط أن للميت يسمح مكان هو مثلا الموت بعد يكون الذي فالبرزخ .الفصل المراد فإن» :ميّتا ولا لاحيا نفسه هو يكون أن دون ،جديدة حياة يحيا **من** منه كان بعدما الجميع فيحيى ،كانوا حيث ،الجميع الرحمة تعم أن للمتقابلين كان وإذا . [120] « **البرزخ حال هو وذلك ،يحيا ولا يموت لا** وإذا . [121] مقدار له يكون لا أن يجب بينهما الفاصل البرزخ فإن ،مقدار عين ولا الاسم عين» لا يكون لا أن فينبغي ،ومسمى اسم بين البرزخ كان البصير فيه استوى وقد ،العمى يفك من إلا هويتَه يَعرِف ولا .المسمّى

«والعدم الوجود بين الفاصل والحد ،والظلم الأنوار بين الظل هو ،والأعمى [122] .

ومن معاني الوساطة أن تكون **مجالا لالتقاء المتقابلين** ، بشرط أن لا ينقلب أحد المتقابلين إلى الآخر؛ فالفردية، وهي الثلاثة، برزخ بين الواحد والزوجية، والفاتر برزخ بين الحار والبارد، والإيمان برزخ بين الإسلام والإحسان، والمنافق برزخ بين المؤمن والكافر. لكن، وكما سبق أن أشرنا، لا يعني هذا اللقاء أن يكون البرزخ متصفا بطبيعة المتقابلين معا لذاته، وإنما له حكم ما منهما. ولتوضيح ذلك يضرب ابن عربي المثال بالخلق، بوصفه برزخا بين الحق والمحال، وبين النور والظلمة: « **فالحق** هو النور المحض، **والمحال** هو الظلمة المحضة؛ فالظلمة لا تنقلب نورا أبدا، والنور لا ينقلب ظلمة أبدا؛ **والخلق** بين النور والظلمة برزخ لا يتصف بالظلمة لذاته، ولا بالنور لذاته، وهو البرزخ الوسط الذي له من طرفيه حكم... وهو في نفسه لا نور ولا ظلمة، فلا هو موجود ولا هو معدوم. وهو **المانع القوي** الذي يمنع النور المحض أن ينفر الظلمة، ويمنع الظلمة المحضة أن تذهب بالنور المحض، فيتلقّى الطرفين بذاته. فيكتسب بهذا التلقي من النور ما يوصف به من الوجود، ويكتسب بهذا التلقي من الظلمة ما توصف به من العدم، فهو **محفوظ من الطرفين** ، **ووقاية للطرفين** ، فلا يقدر قدر الخلق إلا الله» [123] .

ويستعير ابن عربي من النِّفري اسم **المواقف** ليجعلها مرادفا للبرازخ التي توجد بين المنازل والمنازلات والحالات والمقامات، وكأنها **لحظات استراحة** قبل الدخول في اللحظة الموالية: «اعلم أنه ما من **منزل** من المنازل، ولا **منازلة** من المنازلات، ولا **مقام** من المقامات، ولا **حال** من الحالات، إلا وبينهما **برزخ** يوقف العبد فيه يسمى **الموقف** ، وهو الذي تكلم منه صاحب **المواقف** محمد بن عبد الجبار النِّفَري...» [124] .

1 - 2. **التثنية، البرزخ ذات واحدة بوجهين** : عندما نظر ابن عربي إلى البرزخ في نفسه، أي من حيث هو عالم ميتافيزيقي يأوي الأعيان الثابتة، وجده يملك **وجهين،** « وجه إلى الوجود، ووجه إلى العدم. فهو يقابل كل واحد من المعلومين **بذاته** ، وهو **الثالث المعلوم** » [125] . إلا أن البرزخ **الحقيقي** لا يلقى الطرفين المتقابلين بوجه دون الآخر، بل يلقاهما بذاته. إذ لو غيّر البرزخُ جهة لقائه بأحد الطرفين لما لعب دور الفاصل بينهما، ولاقتضى ذلك أن يكون للبرزخ برزخ يَفصِل بين وجهيه، وتستمر عملية البرزخة إلى ما لانهاية. ومن ثم كانت **العينية** ، أي الوحدة بالذات،

غير بوجه منهما الواحد التقى فإن» :هذه الفصل وظيفة تضمن التي هي برزخ نفسه في الوجهين بين يكون أن بد فلا الآخر به يلقَى الذي الوجه **الوجه عينُ** كان فإذا .ببرزخ ليس فإذاً ،يلتقيان لا حتى الوجهين بين يفرق **به يلتقي الذي الوجه عين** بينهما هو الذي الأمرين أحد به يلتقي الذي به يلتقي ما كل **عين بذاته** فيكون ، **الحقيقي البرزخ** هو فذلك ، **الآخر** وحدة على تؤثر لا الوجه ازدواجية إذن . [126] «الأشياء بين **الفصل** فيظهر قل أو ،للبرزخ العميق الأساس هي الوحدة يجعل مما ،العين وحدة ،الذات **واحد** والفاصل» :بقوله يؤكده ما وهذا ،الحقيقي البرزخ هو 'الواحد' إن كل في **الإنسانية** ...ومثاله .هو ما البرزخ علمت هذا علمت وإذا ، **العين** ،واحدا يكون لا ينقسم وما ، **الحقيقي البرزخ هو فالواحد** ،بذاتها إنسان قبل إن فإنه ،نفسه في ينقسم لا <و> أي ،يُقَسَّم ولا يقسِّم والواحد **من شيء كل يقابل لم واحدا يكن لم وإذا** ،بواحد فليس عينه في القسمة «شك بلا واحد أنه معلوم والواحد ، **بذاته بينهما يكون اللذين الأمرين** شاملا صار وإلا ،عاما يكون أن يمكن لا البرزخ إن ،القول منتهى . [127] إنه بل ،متقابلين وجهين إلى فينقسم ،لنفسه برزخا يكون أن أي ،لنفسه واحد في ذاته، فاصل لغيره فقط.

وقد تدل التثنية على معنى آخر عند ابن عربي، وهو قدرته على فعل شيئين مختلفين بأمرين ينتميان إلى نفس النوع، لكنهما يختلفان بالخاصية لا بالفصل النوعي. وبهذا المعنى وصف **الحق** قائلاً: «فكأنه [الحق] برزخ بين صفتيه، فإنه **ذو قبضتين ويدين** ، لكل يد حُكم، وفي كل قبضة قوم، مثل الكتابين اللذين خرج بهما رسول الله ص على أصحابه وأخبرهم أن في أحدهما أسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وعشائرهم... وفي الأكبر الشيخ تكلم السياق هذا وفي . [128] النار» أهل أسماء الآخر الكتاب :طريقين بين لكونه ،النجدين وهداه ،عينين للإنسان جعل» الله أن عن بقدر إليه وينظر النور يقبل الواحدة الطريق من الواحدة فبالعين ويقبل الظلمة إلى ينظر الأخرى الطريق من الأخرى وبالعين ،استعداده ذلك يعني أن دون ،اثنين بين دائما يوجد كانالبرزخ ولما . [129] «عليه ،منهما مزيج عن عبارة أنه أو ،فيه استمرارا لأحدهما أو لهما أن بالضرورة بين **والجمع الإفراد** مقابل في ، **الثنية** معنى إليه عربي ابن نسب فقد ،الطرفين مما يضفي عليه شيئا من الاستقلالية عن الطرفين [130] .

1 - 3. **الفصل والتمييز** : ترددت صفة أو وظيفة الفصل مرارا فيما سبق من القول. فالبرزخ 'كائن' **فاصل** ، أي له القدرة على **التمييز** بين

المتقابلين ومنع اختلاطهما. وعندما يكون الفصل بين جواهر أو أحياز مكانية يسميه ابن عربي **البرزخ المعقول** ، وهو البرزخ الذي يملك ذات الصفات التي يتمتع بها العقل في معانيه الأصلية، والفصل المنطقي في معانيه الاصطلاحية [131] . وغاية البرزخ المعقول هو منع أن تتحول ذات الجوهر إلى جوهر آخر، أو منع أن يكون حيز ما حيزاً آخر: «وبين الحيزين والجوهرين **برزخ معقول** بلا شك، هو **المانع أن يكون عين كل جوهر** **الآخر** ، وعين كل حيز عين الآخر، فهو قد قابل كل جوهر وكل حيز بذاته» [132] . كما أن **البرزخ المعقول** هو الذي **يفصل** بين **الحق والإنسان** **الكامل** ، ويميز **الحق** من **الخلق** ، لكن ليس معنى ذلك أنه يلعب دور الفصل المنطقي، وإنما يقوم بدور المسافة الميتافيزيقية أو الظل الوجودي: «وأما النيابة التاسعة فهي في الظهور **البرزخ المعقول** الذي بين المِثْلين، وهو **الفصل** الذي يكون بين **الحق والإنسان الكامل** ، فإن هذا الفصل أوجب تَميزَ الحق من الخلق، فينظر بمن هو أليق. وموضعه في ضرب المثال **الظل** الذي في الشخص الممتد عنه الظل الممدود، فالظل القائم به بين الشخص والظل الممدود المنفصل عنه ذلك هو البرزخ» [133] . وعلى مستوى الزمن، يسمى البرزخ **حالا** عندما يفصل بين **الماضي والمستقبل** ، و **عالَما** حينما يفصل بين **الأزل والأبد** : « **فالعالم** بين الأبد والأزل برزخ به انفصل الأبد من الأزل، ولولاه ما ظهر لهما حكم، ولكان الأمر واحدا لا يتميز. **كالحال** بين الماضي والمستقبل، ولولا الحال ما تميز العدم عن الماضي العدم المستقبل، وهذا حكم البرزخ لا يبرح دائما في العالم» [134] . ويستعير ابن عربي فكرة الميزان ليصف البرزخ **بالسواء** في المقدار بين الطرفين المتقابلين: «وما من نقيضين متقابلين إلا وبينهما **فاصل** به يتميز كل واحد من الآخر، وهو الفاصل الذي بين الوجود والعدم المطلق، ولو حكم الميزان عليه لكان على **السواء في المقدار من غير** **نقصان ولا زيادة** ، وهذا هو البرزخ الأعلى، وهو برزخ البرازخ» [135] .

1 - 4. **الحفظ** : نستخلص مما سبق أن البرزخ **حافظ** لقانونية الأشياء، و لحقائقها من الانقلاب إلى أضدادها، كما أنه واق للإنسان من الوقوع في الاشتباه والشك: «وإن اشتبه عليك أمر هذا البرزخ، وأنت من أهل الله، فانظر في قوله تعالى ﴿مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان﴾ أي لولا ذلك البرزخ لم يتميز أحدهما عن الآخر، ولأشكل الأمر، وأدى إلى قلب الحقائق» [136] . ومن الواضح أن البرزخ بهذه الوظيفة لا يلعب دورا سلبيا وحسب، وهو حفظ وجود وحكم الطرفين المتقابلين، وإنما يقوم بدور

،إيجابي لكونه يملك حكمي الطرفين ،معا فهو يفصل بين الكثيف ،والسخيف ويكثّف فيه السخيف ويسخف الكثيف: «وبين كل مَوْطِنين من ظهور وخفاء يقع تجل برزخي في قوله ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ **ليحفظ** هذا البرزخ وجود ،الطرفين فلا يرى كل طرف منهما حكم الطرف .الآخر والبرزخ له **الحكم** في ،الطرفين فيسخف الكثيف ويكثف السخيف...» [137] .

1 - 5. **التقابل** : إذا كان البرزخ وسطاً بين متقابلين، فهل من حقنا أن نصفه بالتقابل أيضا؟ قد لا نبالغ إذا قلنا بأن **التقابل** هو أحد فصوله النوعية، بجانب **البينية والتثنية والجمع** . غير أن ابن عربي يبدي نوعا من التردد والقلق بشأن نوع التقابل الذي ينتمي إليه البرزخ، فتارة ينسبه إلى التقابل الضدي وأخرى إلى التقابل التناقضي. **التقابل الضدي** مناسب لبعض الأوضاع البرزخية، لأن الضدين يسمحان بوجود «مجلس للراحة» بينهما، يكون بمثابة مرحلة انتقالية من ضد إلى آخر. بل إننا نجد ابن عربي أحيانا يرفض أن يكون البرزخ بين النفي والإيجاب، أي بين المتناقضين، من ذلك قوله «والبرزخ الذي بين **الضدين** ، كالفاتر بين الحار والبارد، وكالإسماع بين المخافتة والجهر، وكالتبسم بين الضحك والبكاء. وكل ضدين ﴿بينهما برزخ لا يبغيان فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾، فهو **مجلس راحة** . **وليس بين النفي والإثبات برزخ وجودي** ، فصاحبه ينقطع في الحال لأحد الطرفين، لأنه لا يجد حيث يستريح. **فالبرازخ مواطن الراحات** . ألا ترى أن الله جعل النوم سباتا، أي راحة، لأنه بين الضدين: الموت والحياة، فالنائم لا حي ولا ميت» [138] . لكننا نلفي لابن ،عربي أحيانا ،أخرى أقوالا تربط تقابل البرزخ بالتناقض لا ،بالتضاد منها قوله الذي سبق أن أوردناه وهو «وما من متقابلين إلا وبينهما **فاصل** به يتميز كل واحد من الآخر» نقيضين [139] .

1 - 6. **الجمع** : في مجال البرزخ ليس هناك معنى للتناقض، فإذا كنّا قد وجدنا بأن "الفصل" هو أحد المقومات الذاتية للبرزخ، فينبغي أن لا نفاجأ إذا ألفينا "الربط والجمع" هما أحد اللوازم الذاتية لحقيقة البرزخ. وبهذا الاعتبار يمكن أن ننظر إلى البرزخ بوصفه مجالا للجمع بين الضدين ، ولا أدل على ذلك أن الصور البرزخية موجودة ومعدومة، وهو معنى الثبوت الذي يجمع بين العدم والوجود .

ولا ريب أن خاصية الجمع تكسب البرزخ قوة أونطولوجية كبيرة، ذلك أن الجمع بين الطرفين معناه حيازة **قوة** الطرفين و **علم** الطرفين، بالإضافة إلى علمه بنفسه: «... فلهذا المقام [البرزخ] **الجمع بين الطرفين** بما

هو **برزخ** ، فيعلم نفسه، ويعلم بطرفيه ما هو به برزخ بين شيئين، على عربي ابن حمل ما وهذا . [140] الوجه» هذا من جامعا فيكون **المعاني بحر** ، **البحرين مجمع** وهو ،جودا الحضرات **أوسع** البرزخ» بأن القول ،محسوسا يكون لا والمعنى ،معنى يكون لا فالمحسوس . **المحسوسات وبحر** ويلطف المعاني يجسد هو البحرين بمجمع عنه عبرنا التي الخيال وحضرة ذلك إلى والبرزخ . [141] «معلوم كل عين الناظر عين في ويقلب ،المحسوس وبحكم . [142] مخلوقا كونه مع يُحكَم لا الذي والمتحكم الحاكم هو فيه أبصر أبصره فمن» ،**الطرفين تعكس مرآة** البرزخ يغدو الجمع وظيفة الجمع وظيفة تغطيها التي المجالات بين ومن . [143] «...بدّ لا الطرفين معرفة كل منتج البرزخ يكون الوجه وبهذا .المنطقي الربط مجال البرزخي ،حقة لأنه «هو **الرابط** بين المقدمتين ،لولاه ما ظهر علم «صحيح [144] .

وأخيرا، فإن استعداد البرزخ لقبول خاصيتين متقابلين تنتميان إلى نفس النوع الواحد أضفى عليه طبيعة **الخنثى** : «تنسب إليه الذكورة فيقبلها، وتنسب إليه الأنوثة فيقبلها. فهل هو ذكر أو أنثى، أو لا ذكر ولا أنثى؟ فإن الله قال ﴿خلق الذكر والأنثى﴾، فهل يتضمن هذا الخطاب الخُنْثَى؟ فإنه مخلوق ينسب إليه الأمران، فيدخل تحت هذا الخطاب؛ أو خارج عن هذا الخطاب؟ ويدخل تحت قوله ﴿الله خالق كل شيء﴾، فإن الخنثى برزخ متوسط، فإن اسم الحيوان ينطلق عليه ولا بد، فإنه ليس من خصائص الإنسان» [145] .

باختصار إن البرزخ: « **جامع الطرفين، والساحة بين العلمين** ، له ما بين النقطة والمحيط، وليس بمركب ولا بسيط. حظه من الأحكام **المباح** ، ولهذا كان له **الاختيار والسراح** ، لم يتقيد بمحظور ولا واجب ولا مكروه ولا مندوب إليه في جميع المذاهب» [146] . ويؤكد خاصية الجمع في سياق آخر بقوله «ومن ذلك سر المقام الشامخ في البرازخ ...البرزخ **بين بين** ، وهو مقام بين هذين، فما هو أحدهما، بل هو **مجموع** الاثنين، فله العز الشامخ والمجد الباذخ والمقام الراسخ» [147] .

ولنا الآن أن نستخلص النتيجة الضرورية من كل ما سبق، وهي أن عالم البرزخ **أكمل** العوالم، لأنه يجمع بين الملأ الأسفل الذي تكوّن من الطبيعة، والملأ الأعلى الذي تكوّن من النور «كل ما تكوّن من الطبيعة فهو الملأ الأسفل، وكل ما تولّد من النور فهو الملأ الأعلى، **وأكمل العوالم من جمع بينهما، وهو البرزخ** الذي بجهاته ميزهما، أو بجمعيته ميزهما بالعلو والسفل» [148] . وأخيرا يعتبر عالم البرزخ أكمل العوالم بسبب قدراته

والعقل للعادة الخارقة.

ونشير إلى أن السبب الذي جعل النفس محلاً للخيال هو كونها برزخا جامعا بين الفجور والتقوى: «وما للخيال محل إلا النفس، فإنها البرزخ الجامع للفجور والتقوى» [149] .

2 - خصائص البرزخ الميتافيزيقية

تضم المجموعة الثانية من خصائص البرزخ ثلاث صفات، وهي تحدد الطبيعة الميتافيزيقية للبرزخ:

2 - 1. **الإمكان والثبوت والإضافة** : البرزخ بمعناه القوي، الذي هو **البرزخ الأول** أو **برزخ البرازخ** وهو الذي يضم الأعيان الثابتة، يتميز بمعظم الصفات التي أحصيناها سابقا. ولمّا كانت أهم صفاته التوسط بين الوجود والعدم، اعتُبِر موجودا ومعدوما، ولا موجود ولا معدوم. فهو موجود بمعنى ثبوته، لأنه يملك رائحة من الوجود؛ وهو معدوم لأنه ممكن لا وجود له. ولذلك كانت النسبتان إلى الوجود والعدم صادقتين معا، لكن بجهتين مختلفتين، وهذا هو معنى الأعيان الثابتة. ويمكن ترجمة ما سبق بقولنا بأن البرزخ هو « **كالحال** الفاصل بين الوجود والعدم، فهو **لا موجود ولا معدوم** . فإن نَسبْتَه إلى الوجود وجدتَ فيه منه رائحة لكونه **ثابتا** ، وإن نسبته إلى العدم صدقت، لأنه **لا وجود له** . والعجب من الأشاعرة كيف تنكر على من يقول إن **المعدوم شيء** في **حال عدمه وله عين ثابتة** ، ثم يطرأ على تلك العين الوجود، وهي تُثبت **الأحوال** » [150] . وعلى هذا المنوال يكون الشيخ الأكبر قد انتصر للمعتزلة الذين قالوا «شيء بالمعدوم» التي «الأحوال» أثبتوا لمّا لأنهم ،عليهم الأشاعرة لاعتراض وجها ير ولم ،«ما شيئية بمصداقية يعترفوا أن عليهم كان ،الثابتة للأعيان آخر اسم هي المعدوم.

ويفضي انتساب البرزخ إلى مجال **الإمكان** و **الثبوت** ، إلى اعتباره أمرا **إضافيا** ، فهو «**ما هو** ، من حيث ثبوته، **عين الحق ولا غيره؛ ولا هو** ، من حيث عدمه، **عين المحال ولا غيره** ، فكأنه **أمر إضافي**» [151] . ذلك أنه سواء أرجعنا طبيعته الإمكانية إلى **مقابلته** للوجود والعدم، أو إلى **انعكاس** الوجود المطلق في مرآة العدم المطلق، وانعكاس العدم المطلق في مرآة الوجود المطلق، فإنه يبقى عبارة عن **علاقة إضافية** بين الحق والمحال، وبين الوجود والعدم. هكذا أضحى البرزخ، أي الإمكان الوجودي، ذا طبيعة مرآوية. فإذا نظرنا إلى المرآة من زاوية انعكاس صورة الوجود المطلق عليها رأينا «عيناً ثابتة وشيئية في حال عدمه» [152] ، وإذا نظرنا إلى المرآة من

اتصف الذي العدم عين» رأينا ،عليها لصورته المطلق العدم انعكاس زاوية **لا ،والمرآة الرائي بين الظاهرة كالصورة** » هو إذن الممكن .«الممكن هذا بها ،الشيخ وجدنا بأننا نذكر أن يفوتنا لا و . [153] «**غيره ولا الرائي عين هي** ازدواجية من بالرغم البرزخ **بعينية** يقول ،سابقا أوردناها أخرى نصوص في .وجهه

واستنادا إلى ما سبق، يذهب ابن عربي إلى أن خطاب الله بحرف ﴿كن﴾ كان موجّها للبرزخ، لاتصاف محتوياته، وهي الأعيان الثابتة، **بالشيئية** . لكن هذه الشيئية ليست خارجة إلى الفعل، وإنما هي شيئية موجودة بالقوة والإمكان. وقد ارتكز تأويل الشيخ هذا على وجوب أن يكون متلقي الخطاب الإلهي شيئا ما، وليس عدما محضا، وذلك من أجل أن يتفادى استحالتين نظريتين: استحالة توجيه الخطاب لغير الموجود، لأن فعل الأمر لا بد له من متلقي موجود؛ واستحالة توجيه الخطاب للموجود، لأنه لا يمكن لأمر الإيجاد أن يعني الموجودَ سلفاً: «أراد الحق إيجاده ﴿قال له كن فيكون﴾... ولهذا يقال له كن، وكن حرف وجودي، فإنه لو أنه كائن، ما قيل له «كن [154] . هكذا يتضح أن الموجودات صدرت عن البرزخ نتيجة الحرف الوجودي الإلهي الذي خاطب به الأعيان الثابتة في البرزخ: «ومن هذا البرزخ هو **وجود** الممكنات، وبها يتعلق **رؤية الحق** للأشياء قبل كونها» [155] .

2 - 2. **اللانهاية** : ما دام البرزخ، أي الممكن المطلق، يتصف بالوجود والعدم سلبا وإيجابا لأنه يوجد بينهما، فهو يملك ما يتميزان به، وهو اللاتناهي. كما يمكن إثبات لانهائية البرزخ بالانطلاق من جهة محتوياته. إذ لما كانت **الأعيان الثابتة** لا تتناهى، فيجب أن تكون حضرتها التي تحتضنها- وهي حضرة البرزخ- غير متناهية.

ومن هذا القبيل، اعتبر ابن عربي الصُور المتداولة فيما سماه "بسوق الجنة" برازخ لاتصافها باللانهاية. ففي هذه السوق « **تنقلب... أعيان أهل الجنة** »، مما يعني أن هذه الصور ماهيات حقيقية. غير أنها ليست لابثة في الشخص الواحد بالضرورة، وكأن هذه السوق تُعطِي للناس حرية اقتناء ما لا نهاية له من الماهيات، فيلبس الشخص أية صورة، أي أية ماهية شاء، فتكون له ذوات متعددة، مما يعني أن ’سوق الجنة‘ غير قابلة للنفاذ أو للتخصيص. إذ يمكن لجماعة من الناس أن يشتهوا صورة واحدة دفعة واحدة، فيلبسها كل واحد منهم، دون أن تبرح مكانها، أو تنفذ من جراء استهلاكها من لدنهم، فتكون بهذا النحو من الوجود شبيهة بالمادة

الأولى: «... ألا ترى **الصُّوَر** التي في **سوق الجنة** كلها **برازخ** . يأتي أهل الجنة إلى هذا السوق من أجل هذه الصور... فإذا دخلوا هذا السوق، فمَن اشتهَى صورة دخل فيها وانصرف بها إلى أهله، كما ينصرف بالحاجة يشتريها من السوق. فقد يرى جماعة صورة واحدة من صور ذلك السوق فيشتهيها كل واحد من تلك الجماعة، فعين شهوته فيها التبس بها ودخل فيها وحازها، فيحوزها كل واحد من تلك الجماعة، ومن لا يشتهيها بعينه واقف ينظر إلى كل واحد من تلك الجماعة قد دخل في تلك الصورة
[156] منه» خرجت ما السوق في هي كما والصورة أهله، إلى بها وانصرف
.

ويمكن ترجمة اللانهاية، على مستوى الزمن، **بالأزلية** . فالبرزخ أزلي بناءً على أزلية علم الحق بنفسه، «ومن هذه الحضرة، علِمَ الحق نفسَه، فعلم العالم. وعِلْمُه بنسفه أزلاً، فإن التجلي أزلا. وتعلق علمه بالعالم أزلا على ما
. [157] الوجود» حاله ليس مما أبدا عليه العالم يكون

2 - 3. البرزخ **منزل بين الدنيا والآخرة** : هو أحد المنازل الثلاثة:
،النوم أثناء إما المنزل هذا إلى الفرد وينتقل . [158] وآخرة» وبرزخ «دنيا
بعد إليه ينتقل والذي ، **أصغر موتا النوم** » كان ثَمّ ومن ،الموت بعد أو
والصورة ،البرزخ وهي ،واحدة الحضرة .النوم في إليه ينتقل الذي هو الموت
الدنيا في النوم الله جعل وإنما ،القيامة يوم **البعث مثل واليقظة** .واحدة
مثال ضرب ذلك كل ،اليقظة بعده وجعل ،الرؤيا من فيه نرى وما ،لأهلها
كالبعث المضاجع من فالقيام ،يقظة والبعث ،للرؤيا فيه يشاهد وما للموت
بل ،فقط الإنسان أرواح بإيواء البرزخ يختص ولا . [159] «سواء القبور من
المتجسدة الصورة أن عَلِم ومن» :والنبات الحيوان أرواح حتى إليه وتنتقل
أنها ،نباتا كانت إن قطعت أو ،حيوانا كانت إن قتلت إذا الأرواح في
بعد أدركت إن وأنها ،بالموت نحن ننتقل كما ،بد ولا البرزخ إلى تنتقل
«...إنسان وغير وإنسان الحيوان من ميت كل يدرك كما تدرك فإنما ذلك
[161] **والصور الأرواح بمقبرة** البرزخ عربي ابن يسمي هذا أجل من . [160]
.

ويرتبط البرزخ **بمدة** معينة تُعِد الإنسانَ للنشأة الثانية. ولا يتكلم ابن عربي عن صلة هذه المدة بالزمن الطبيعي، وإنما يكتفي بتشبيه المرحلة التي يقضيها الميت في البرزخ بحمل المرأة للجنين، الذي يتعرض لنشآت متعددة مختلفة الأطوار إلى أن يولد يوم القيامة [162] . ومعنى هذا أن المرء قبل النشأة الثانية يمر بعدة فواصل، أي بعدة برازخ تقتضي مددا

في البرزخ في المدة تنتهي ثم البرزخ؛ إلى انتقاله عند منه يكون» :مختلفة وبين بينها **الفصل** إلى القيامة في المدة تنتهي ثم البعث؛ وبين بينه **الفصل** أهل من فيها هو من حق في النار في المدة تنتهي ثم الدارين؛ دخول «...والمنّة بالشفاعة منها والخروج فيها الإقامة بين الذي **الفصل** إلى الجنة [163] .

ونفهم من هذا أن الكائنات البرزخية تتغير كالكائنات الطبيعية، ولذلك نجد شيخنا ينتقد أحد المتصوفة لحكمه النهائي على ناس رآهم في البرزخ: «وقد طرأ مثل هذا للسهل بن عبد الله التستري المبرز في هذا الشأن في علم البرزخ، فمر عليه لمحة، فأحاط علما بما هو الناس عليه في البرزخ، ولم يتوقف حتى يرى هل يقع فيما رآه تبديل في أحوال مختلفة على أهله، أو يستمرون على حالة واحدة. فحكم ببقائهم على حالة واحدة كما رآهم... فيتخيل الأجنبي إذا سمع مثل هذا من صادق وسمع عدم الثبوت في البرزخ على حالة واحدة أن بين القوم خلافا في مثل هذا، وليس بخلاف، فإن الراسخ يقول بما شاهده، وهو مبلغه من العلم، وغير الراسخ يقول أيضا بما شاهده، ويزيد في الحكم بالثبوت الذي ذهب إليه، ولو أقام قليلا لرأى **التغييروالتبديل في البرزخ** كما هو في الدنيا، فإن الله في كل يوم، وهو الزمن الفرد» [164] . إذن يلبس الإنسان صورا متعددة، وينشأ نشْآت متعددة، ومن ثم حَيوات متعددة إلى أن يصل إلى ساعة النشر، ليبدأ منطق آخر حيث بإمكان الإنسان أن يلبس عدة صور حسب شهوته كما مر بنا.

3 - خصائص البرزخ الإدراكية

لا يخامرنا شك بأن الغاية القصوى من وراء ترويج مفهوم البرزخ من قِبَل الشيخ الأكبر تأويل مختلف الإدراكات الغامضة، كالرؤى والأحلام والتنبؤات، وظواهر الخلق والإبداع والأسرار الغيبية. ونكتفي في هذه الفقرة بالوقوف على نقطتين تتعلقان أولا بالنظر إلى البرزخ باعتباره مجالاً رؤيوياً، وثانيا بتتبع منطق هذا المجال بوصفه منطقة حرة لا تخضع لقواعد المنطق ولا لقوانين الطبيعة.

3 - 1. البرزخ مجال **الرؤية والتخيل، الجسد البرزخي** : الادراكات عند ابن عربي يحجب بعضها بعضاً، فالإدراك الحسي يحجب إدراك المعاني وإدراك البرزخ. ويتغير اسم الإدراك من مجال إلى آخر، ففي عالم الحس تكون **المشاهدة** ، وفي عالم البرزخ (أثناء النوم أو الموت) يكون **الشهود** ، وفي عالم **العلم** يكون العقل [165] . وإذا كان من طبيعة 'الشهود' أن يكون مؤقتا

،الناس من النادر عند الرؤيا في أو الحلم أثناء إما الدنيا الحياة في عابراً هو الدنيا في النوم لأن ،الموت بعد وكليا دائما يصبح -الشهود أي -فإنه **فإنه الآخرة في** وأما» :النوم عن فيتوقف الآخرة في أما ،للإنسان ذاتية صفة كل بل ،العالم من **شيء عنهم يغيب ولا ،** الجنة في الجنة أهل **ينام لا** آخر سياق في عربي ابن أن غير . [166] «لهم مشهود مرتبته على عالم ولا **يُعلَم** البرزخ» :العقلي الإدراك من بتقريبه البرزخي الإدراك اسم يبدل وإنما ،العين تدركه لا خفي فاصل لأنه ، [167] «يشهد ولا **ويُعقَل** ،يدرَك أو حديا تعقلا يتعقله العقل أن ذلك معنى ليس لكن .العقل يعقله وإذا . [168] «ماهيته يعقل لا أي ،[البرزخ] هو ما يعقل لا» فهو ،برهانيا ،الموت وبعد النوم في ،حالتين في إلا البرزخ رؤية يستطيع لا الجمهور كان قد بل» :اليقظة وفي الدنيا الحياة في برؤيته ينعمون الأولياء بعض فإن .البرزخ في ولكن يقظتهم حال في ذلك يدركوا حتى الله أهل بذلك يتحقق . [169] «وموته نومه حال في والميت النائم كحال ،يقظتهم حال في فهم

وإلى البرزخ تتجه الرؤية الخيالية، لأنه مكان الممكنات أو الأعيان الثابتة: «وكل إنسان ذي خيال وتخيل **إذا تخيل أمرا ما فإن نظره يمتد إلى هذا البرزخ** وهو لا يدري أنه ناظر ذلك الشيء في هذه الحضرة» عالم في بخياله الإنسان يشاهدها التي والأفعال والأحداث والكائنات . [170] والأجساد الحسية الأجساد عن مختلف **برزخي بجسد** مكسوة تكون البرزخ :إن تقول طائفة عن عربي ابن ويروي .معاً (الآخرة) الثانية النشأة في دبرت البرزخ إلى انتقلت فإذا ،الدنيا عالم في مدبرة تزال لا المدبرة الأرواح» «النوم في فيها نفسه الإنسان يرى التي الصورة وهي ، **برزخية أجسادا** . [171]

3 - 2. البرزخ **منطقة حرة بالنسبة للعقل** : لا يخضع الفعل البرزخي للقوانين الطبيعية والمنطقية. فالبرزخ لا يعجز أمام المحال والمستحيل، أمام الأمور المدهشة والغريبة، بل يمكن القول إن فعله الخاص هو تحويل المحال ممكناً، والغريب الخارق مقبولاً. ويستدل ابن عربي على قدرة البرزخ على خلق ما يُعتبَر محالا في عرف العقل والحس بقوله «ألا تراه [الإنسان] إذا انتقل بالموت الأكبر أو بالموت الأصغر [النوم] إلى البرزخ كيف يرى، في الموت الأصغر، أمورا كان يحيلها عقلا في حال اليقظة، وهي له في البرزخ محسوسة، كما هي له في حال اليقظة ما يتعلق به حسه، فلا ينكره فيما كان يدل عليه عقله من إحالة وجود أمر ما يراه موجودا في البرزخ، ولا شك أنه أمر وجودي تعلق الحس به في البرزخ، فاختلف الموطن على

الحس فاختلف الحكم. فلو كان ذلك محالا لنفسه في قبول الوجود لما . [172] البرزخ...» في بالحس مدركا كان ولما البرزخ، في بالوجود اتصف بمفهوم ربطت إن واضحة تغدو التي الغامضة الأمور بين من الموت ولعل ليوم انتظارا البرزخ إلى للميت إذهاب عن عبارة الموت فيصير ،البرزخ كما ،الإعدام لا الإذهاب الحق صفات من لأن» ،له إعداما وليس ،النشر «يعدمكم يقل ولم ،﴾بآخرين ويأت الناس أيها يذهبكم يشأ إن﴿ تعالى قال [173] .

وهذا ما يعطي البرزخ قدرات هائلة، كأن « **يجسد المعاني، ويرد ما ليس قائما بنفسه قائما بنفسه، وما لا صورة له يجعل له صورة، ويرد** صور في المعاني تجسيد فعل أن بنفسه البيّن ومن . [174] » **ممكنا المحال** تقتضي جديدة لغة إنه ،والإشارات الرموز لخلق فعل الحقيقة في هو حسية ناجعة أداة الوقت نفس في البرزخ يصبح النحو بهذا .خاصا وتأويلا قراءة تخبر التي الخارقة الغيب عوالم أخبار وتأويل ،والإبداع الخلق ظواهر لتفسير يوحي أن الحق أراد فإذا» .والأولياء المجاذيب عن تُحكَى أو ،الشريعة بها العين لهذه الأمر ذلك صورة في الحق تجلى ،ما بأمر أوليائه من وليّ إلى بمجرد التجلي ذلك من فيفهم ،الخاص الوليّ ذلك حقيقة هي التي لم ما علم نفسه في الوليّ فيجد ،به يعلمه أن الحق يريد ما المشاهدة «اللبن شربه وفي الضربة في العلم السلام عليه النبي وجد كما ،يعلم يكن [175] .

وهذا ما حمل ابن عربي على أن يعتبر أن قدرة البرزخ هي أكبر قدرة ميتافيزيقية، إلى حد أنه يقارنها بقدرة الله، مع الفارق الجذري الذي تقتضيه مثل هذه المقارنة: فالبرزخ هو « **أكمل العوالم** ، فلا أكمل منه. هو **أصل مصدر** العالم. له **الوجود الحقيقي** ، **والتحكم** في الأمور كلها، ويتصرف في الأمور كيف يشاء... فإذا كان له هذا **الإطلاق** وهو خلق مخلوق لله، فما ظنك بالخالق سبحانه الذي أعطاه خلقه هذه القوة!» [176] .

4 - خلاصات

البرزخ لفظ قرآني، تتعدد دلالاته وتختلف إلى درجة التضاد؛ فهو يفيد دلالة **الانفصال** أو الحاجز والمانع "الزمني" من الأوْبَة الزمنية إلى الماضي؛ ودلالة **الاتصال** المكاني بين أمرين متقابلين، أو دلالة **الجمع** بين ظاهرتين متعارضتين؛ كما يفيد البرزخ دلالة **الميزان** الخفي الذي يفصل بدقة وإتقان بين الحق والباطل، بين الخير والشر، بين التنزيه والتشبيه، بين الحق والخلق. وقد كانت هذه الدلالات هي الخميرة القرآنية التي تعاطي معها

ابن عربي ليحولها إلى مفهوم نظري له مقامات ووظائف متباينة، وإلى مبدأ مفسِّر لظواهر تتجاوز الطبيعة إلى عالم الأحلام والرؤى ما بعد الطبيعية، وإلى عالم ميتافيزيقي تسكن فيه الحقائق والحوادث والمصائر الموعودة. إن هذا الغنى الدلالي والمفهومي والإيحائي جعل البرزخ صعب التحديد، لاسيما وأن كائناته وأحداثه تتميز بالطبيعة البينية بين التجرد والتعين، فلا هي مطلقة مجردة من المادة تماما طالما أنها تملك مادة خيالية، ولا هي متعينة تعينا وجوديا شيئيا لأنها لم تشم بعدْ نفَس الرحمن، فتنتقل من الإطلاق العدمي إلى التعين الحسي، من الثبوت الحقاني إلى الوجود العياني؛ هذا علاوة على أن البرزخ كائن متخيَّل أو معقول، وليس أمراً محسوسا كما هو الشأن بالنسبة للمتقابلين اللذين يفصلهما أو يجمع بينهما.

لكن بالرغم من عدم قابليته للتحديد، فقد رصدنا مجموعة من المعاني الأساسية للبرزخ التي يمكن تصنيفها وردها إلى أربع أساسية، أولهما أصلي، والثاني نظري إجرائي، والثالث فعّال، والرابع ميتافيزيقي.

1. يجمع المعنى الأول للبرزخ بين **البينية والفصل** . فالبرزخ فاصل دقيق من شأنه منع اختلاط شيئين أو حقيقتين متقابلتين، وتحول أحدهما إلى ضده، أو انقلابه إلى نقيضه. ودلالة البرزخ هذه دلالة شاملة إلا على نفسه، إذ تتصف به كل أنحاء الوجود الطبيعية والروحية، المعرفية والحسية والخيالية والميتافيزيقية، حيث يفصل بين الجواهر والأماكن والأزمنة والأفعال والأعراض والأحوال والأفكار والإحساسات وكل الموجودات بدون استثناء. إنه مبدأ شامل للخلق والتفسير والتأويل. وقد وجدنا أن فعل الفصل يرتبط بأفعال أخرى لازمة له، كالتمييز والحفظ، وهما دلالتان مرتبطتان؛ فمعنى أن يمنع البرزخ انقلاب الحقائق إلى غيرها هو أن يحفظها، وهو بهذه الجهة شبيه بالعقل هو ليس شيئا آخر سوى أداة حِفظ نظام الكون. لكن ليس معنى هذا أن الفصل البرزخي هو اسم آخر للفصل النوعي الذي يقول به الفلاسفة، لأن البرزخ لا يدخل كجزء مقوّم في ماهية الشيئين اللذين يفصلهما، أي لا يشارك في تكوينهما، بل يظل محايدا على 'مسافة وهمية' منهما. وهذه المسافة الوهمية تجعله فاصلا نوعيا بين هويات تنتمي إلى نفس الجنس الواحد، فبين المياه العذبة والمياه المالحة برزخ يمنع فساد أحدهما بالآخر، وبين الحياة والموت برزخ يحول دون رجوع الميت إلى الحياة بعد ندمه على ما اقترفه من أفعال، وبين الجنة والنار برزخ يمنع انتقال ساكني أحدهما للانتقال إلى الآخر... الخ. وفي إطار هذه الوظيفة المزدوجة (البينية والفصل) أشار الشيخ الأكبر إلى وجود رجال

للبرزخ، يسميهم بأسماء مختلفة، "رجال الحد" و"رجال الأعراف" و"رجال ،الرحمة فيه باطنه برزخ ،والنار الجنة بين حاجز سور والأعراف « الرحمة": دار ،الأشقياء ودار السعداء دار بين حد فهو ،العذاب قبله من وظاهره ،السور هذا بمعرفة الناس أسعد الرجال وهؤلاء ،الحجاب ودار الرؤية أهل وهم .الحدود يتعدون فلا ... **نقيضين كل بين المتوهمة الخطوط شهود ولهم** ،واستشراف دخول حضرة كل في فلهم ،شيء كل وسعت التي الرحمة رجال من غيره عن موجود لكل الامتياز بها يقع التي بالصفات العارفون وهو الفصل وظيفة جانب إلى أنه غير . [177] » والحسية العقلية الموجودات ،أخرى مجالات في ،البرزخ يلعب ،الأنواع اختلاط دون يحول الذي المنطقي لتوليد فضاءً أو ،المتضادين الأمرين لالتقاء ساحة إما فيكون ،الجمع دور النفس برزخ وفي ،والنهار الليل يلتقي الفجر برزخ ففي ،منهما ثالث أمر يلتقي الإنسان وفي ،والعدم الوجود يلتقي العالم وفي ،والتقوى الفجور يلتقي ليصبح ،منظور غير أمراً يكون أن عن البرزخ يتوقف وهنا .والباطل الحق .ذاته في بينهما يجمع الذي المتقابلين عن ومتميز إليه مشار كيان ذا

2. وإذا كان المعنى الأول أقرب إلى الثبات، فإن المعنى الثاني، على العكس منه، ذو بعد حركي، يدل على كل **لحظة انتقالية** ، أي على كل لحظة مؤقتة توطئ لتَحوّل منتظر للشيء إلى مقابله، أو على كل معبر بين ضفتين متقابلتين، ولهذا فهو يحمل في جوفه شيئا من المتقابلين معا. وقد أحسن ابن عربي التعبير عن هذا المعنى عندما وصف البرزخ «بمجلس الراحة» بين المواقف المختلفة. ومن الواضح أن هذا المعنى- بخلاف المعنى الأول، الذي هو من سياق الوجود، لأنه يقوم بحفظ الحقائق من الاختلاط والالتباس- ينتمي إلى سياق **الصيرورة** ، إذ يصبح البرزخ في هذه الرؤية مجالا لتحول أو ،الشيء نفس داخل يكون قد التحول وهذا . [178] للموجودات دائم المادية الموجودات كل يشمل الأحوال جميع في ولكنه ،متقابلين شيئين بين برزخ الفاتر :برزخ المثابة بهذه هو ما فكل .والأخروية الدنيوية ،والروحية المؤمن بين والمنافق ،والجهر المخافتة بين برزخ والإسماع ،والبارد الحار بين من ضرباً ضمنا ،قلنا كما ،يقتضي المعنى هذا أن خاف وغير .والمسلم .المتقابلين بين الجمع

3. المعنى الثالث للبرزخ، بخلاف المعاني السابقة، يشير إلى دوره **الفعال** ، وهو تلك القدرة التي تسمح له بتجسيد المعاني وإلباسها صورا خيالية في عالم الرؤى والأحلام أو في عالم الآخرة كي تصبح قابلة للرؤية والرؤيا، فيتجسد العلم في صورة اللبن، والموت في صورة كبش، وجبريل في صورة

دحية الكلبي. وهذه القدرة، كما مر بنا، لا تخضع لا لمنطق العقل ولا لقوانين الحواس، وإنما لدينامية الرمز والتأويل والتحويل. ولهذا لا ترتبط أفعال البرزخ بالزمن بمعناه الدقيق، لأنه يرمي بالحالم أو الرائي إلى عوالم الماضي السحيق، أو آفاق المستقل البعيد.

4. المعنى الرابع للبرزخ يتميز بالثبات، لأنه يشير إلى البرزخ الأول أو برزخ البرازخ؛ وهو **عالم ميتافيزيقي** قائم بذاته يضم كل الممكنات، كالموجودات والأعراض والأفعال والأحوال والعبادات على شكل صور خيالية، وهي التي اصطلح عليها ابن عربي بالأعيان الثابتة. وهذا العالم، الذي هو عالم المثال أو عالم الخيال المنفصل، هو الذي يصدر عنه العالم الطبيعي، وهو الذي تمتد إليه عين النائمين والأولياء لشهود صور الأشياء والحوادث الآتية أو الماضية. وهذا البرزخ ذات واحدة غير قابلة للانقسام، غير أن له وجهين، أحدهما ينظر به إلى العدم المطلق، والثاني ينظر به إلى الوجود المطلق، وهذا هو معنى الثبوت الذي يجمع بين العدم والوجود.

هكذا يتبين لنا أن البرزخ لفظ مهيمن وشامل إلا على نفسه. فقد كان بديلا ومتاخما لمجموعة من المفاهيم الفلسفية التي تنتمي إلى فلسفات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين الطبيعية والنفسية والميتافيزيقية، كعالم الصور والمثل، والماهية، والقوة والإمكان، والمادة الأولى، والعقل، والخيال والوهم. وقد استحوذ البرزخ على هذه المفاهيم بنقل مضامينها من مستوى العقل إلى مستوى الخيال، مما جعل الخيال يتبوأ مكان الصدارة في منظومة ابن عربي الفكرية، حيث صار أقوى من العقل في تفسيره لموضوعات إنسانية ووجودية وميتافيزيقية ودينية. لقد صار البرزخ بهذا النحو أداة إجرائية حاسمة لحل وتفسير جملة من المعضلات المتصلة بالموجودات والظواهر والأسرار الدنيوية والأخروية، ابتداء من الأحلام والرؤى والتنبؤات... فإلى الموت والقبر والآخرة. كما أنه صار أداة تجسيد المعاني والأعراض والأفعال والنيات والعبادات في صور حسية مجسمة حتى تراها عين الخيال في النوم الأصغر والنوم الأكبر. وكان طبيعيا أن يلجأ ابن عربي إلى إجراء تعديل على مفهوم الخيال، حتى يلائم مفهوم البرزخ؛ فلم يعد الخيال استمرارا للجسم البشري، أي مجرد قوة نفسية داخلية بها يختلق الإنسان صوراً أحلامه ورؤاه وإبداعاته، وهو المسمى الخيال المتصل، بل صار قوة ميتافيزيقية منفصلة، أو بالأحرى عالَما مستقلاً وقائما بذاته، يضم صور مجسمة لكل الأشياء المادية والغيبية، وهو الخيال المنفصل.

إن إضفاء كل هذه الأبعاد على اسم البرزخ، وتكليفه بكل هذه

الأدوار، جعله يرتفع إلى مستوى المبدأ الشامل أو النظرية المتكاملة. ونحن نزعم بأن الحفر والسياحة في أرجاء هذا المفهوم وعوالمه الغريبة، كان الغرض منه نسف أنموذج نظرية العقل، أو على الأقل الحد من هيمنة العقل، والمس بمصداقيته بوصفه أداة بشرية للفهم والتأويل والتفعيل، وكنظام طبيعي وأونطولوجي وميتافيزيقي شامل. لقد أراد بدعوته إلى الرؤية البرزخية أن يتجاوز أنموذج التجريد للحصول على المعاني العقلية الممسكة بنظام الكون، وتعويضه بأنموذج الرّوْحنة والتجسيد لغاية إقامة جسر للتبادل والتحول بين عالم الطبيعة وعوالم ما بعد الطبيعة. وبفعله هذا يكون قد قام بتوسيع أفق الوجود بالإحاطة بكل مراتب الموجودات، وتعميق نفاذ الرؤية إلى ما يُرَى وما لا يُرى. ولم يُخفِ ابن عربي استراتيجيته هذه حينما قال «فإن تفطنتَ، فقد رميتُ بك على طريق **العلم بقصور النظر العقلي** ، وأنه [أي العقل] ما أحاط بمراتب الموجودات، ولا عَلِم الوجود كيفَ هو، إذ لو كان [المُحال] كما حكَم به العقل، ما ظهر له وجود في مرتبة من المراتب، وقد ظهر! فليس لعاقل ثقة بما دله عليه عقله في كل ولا ،بالتناقض ولا ،بالمُحال يعترف لا البرزخ فإن ،وبالفعل . [179] شيء!» في ممكنا يصير المحال :مباحا حضرته في شيء كل فيغدو ،المنطقي بالدور يصير والزمان ،الثابتة الأعيان نفس في يجتمعان والمتناقضان ،والأحلام الرؤى قام بأنه القول إلى هذا يدفعنا هل .مبدأ والنتيجة ،مغايرة والهوية ،أزلا والسببية للضرورة عام ونسف ،والإنسان والطبيعة للعقل شامل بتعطيل إغراء من يتخلص أن فعلا يستطع لم نظرنا في لأنه ،نعتقد لا والنظام؟ ما وهو ،الأصعدة جميع على والشاملة الفعالة وقدرته وجاذبيته العقل وأسبقية العقل بشرف مناسبة من أكثر في المتكررة اعترافاته في نقرأه .المطلقة

الباب الثالث الرؤية، المكان، المرأة

الفصل الخامس المرأة و الرؤية الممنوعة

مارس ابن عربي أقصى مهارته في لعبة الإغماض بصدد "معصية" ملتبسة بحق امرأة "قام" بها في فاس، امرأة لم يشأ أن يسميها ولا أن يصف مضمون معصيته إزاءها: هل هي فقط معصية "مد العينين إلى زوجة الغير"، أم هي تسريح النظر إليها في صورة إعمال للفكر فيها للغوص في ذاتها وتقليب أوجه وجودها؟ هل كان "مد العينين" مجرد رمق خاطف للمرأة الممنوعة، أم هو توغل فيها للغوص في حقيقتها، أم أن الأمر، بالأحرى، يتجاوز معصية الرؤية إلى ما عداها؟ وبارتباط مع تمييزه بين الرؤيتين: الحسية الحيوانية، والعقلية الروحية لأزواج الغير، نتساءل هل يتعلق الأمر فقط بمنع الرؤية الأولى وإباحة الثانية، أم بمنع ما بعد الرؤية، أي باستخراج لا شعور الإنسان إلى ضوء الوعي. هذا علاوة على أننا لا نستطيع أن نجزم فيما إذا كانت معصية "مد العينين" إلى الممنوعات من نساء الغير قد تمت فعلا في عالم الدنيا، في فاس الواقعية، أم في فاس البرزخية، فاس الأخرى.

نشير إلى أن الكلام عن مقام "الرؤية الممنوعة" ورد في سياق النظر في منزلة القطب الذي مدار هذا النوع من "الرؤية- المعصية"، الذي كان رائده الآية القرآنية التي وردت بدايتها متطابقة في سورتين: ﴿ولا تمدّن عينيك إلى ما متّعنا به أزواجا، منهم زهرة الحياة الدنيا، لنفتنهم فيه، ورزق ربِّك خيرٌ وأبقى﴾ (طه 130) [180] .

لم يلتزم ابن عربي بسياق النص، وإنما اكتفى باستلهامه ليقوم بتنظير وتعميم مسألة "الرؤية الممنوعة" لما في مسئولية الآخر لتصبح مسألة رؤية المرأة بصفة عامة. وقد اغتنم فرصة الكلام عن هذا المقام للاعتراف بأنه هو نفسه ذاق هذه التجربة-المعصية، وكأنه يلمح بذلك أن له شيئا من القطبية، مما يطرح مسألة إعادة تعريف القطب. ومنذ البداية يطرح موضوعه هذا في جو من التقابل بين مَن يتعامل مع "المرأة -الزهرة" من حيث هو موضوع للمتعة، ومَن يتعامل معها من حيث هي ذات تتمتع بأبعاد روحية وعقلية متعدد.

ومهما بلغت درجة غموض وسلبية هذه التجربة، فإنها ترتفع إلى درجة المقام، مقام "المعصية المحمودة" لدى أهل الشهود، المذمومة لدى العموم. وفي سبيل مزيد من التمويه على طبيعة هذه المسألة، عمد الشيخ الأكبر على تغليف هذه "المعصية- اللامعصية" بجملة من المبادئ "المقْنِعة"

من الزاوية الدينية والصوفية. (1) من بين هذه المبادئ الحكم الشرعي الذي يورده شعراً في **الفتوحات المكية** ، وهو تعدد الزوجات، أي الحق في تعدد الرؤية للمرأة، وذلك بالاستناد إلى مبدأ علاقة الكل بالجزء:

كل شخص زوجه من نفسه

ولهذا زوجه من جنسه

فهو كل وهي جزء، فلذا

كثرت أزواجه من نفسه (4: 124)

(2) يضيف إلى هذا المبدأ الشرعي، الذي ألبسه حلة ميتافيزيقية، مبدأ ثانيا يتصل بقدرة »"أهل الشهود" على مشاهدة المقدور قبل وقوعه في الوجود« (نفسه، 4: 125). وتسمح هذه القدرة لهؤلاء المختارين من الناس أن يفعلوا "المقدور" الممنوع، لا عن غفلة أو تأويل كما هو الحال بالنسبة لعموم الناس، ولكن عن بصيرة وحضور. (3) ويشير ابن عربي إلى سمة أخرى لمعصية "مد النظر"، وهي جمعها بين »حب الطبع وكراهة الإيمان« (4: 125)، لأن الطبع يميل تلقائيا إلى فعل المعصية، بينما الإيمان يميل إلى كراهيتها، فينتصر ابن عربي لحب الطبع ضمنا لا تصريحا ما دام يسمح به لقطب "مد العينين"؛ (4) ويستنبط ابن عربي مبدأ رابعاً من قصة الخِضْر مع النبي مُوسى بشأن قتل النفس، ينص على عدم قابلية الحق للتحديد عندما يتعلق الأمر بمستويين متقابلين للنظر إلى نفس الفعل الشرير، النظر العقلي الأخلاقي والنظر العرفاني الذي يوجد فوق الخير والشر. وهذا معناه أن الحق يمكن أن يكون في جانب المتصارعين حوله معا، ولكن من جهتين مختلفتين. وهذا ما يبرر اختلاف حكم المعصية بين المؤمن العادي و"صاحب الشاهد"، فنفْسُ العمل قد يكون معصية في حق الأول، وليس معصية في حق الثاني، »فكل واحد له وجه في الحق ومستند« (ن.ص.). إن إنكار وجود حق عام مشترك بين أهل الشهود وأهل الإيمان، ومن ثم الشك في تقسيم الأحكام العقلية إلى صواب وخطأ، يؤسس لحق "صاحب الأمر" أن "تمتد عينه" إلى غير حقه. كانت غاية إن ابن عربي إذن من غموضه الجميل بصدد هذه النازلة أن يبرئ ساحة أصحاب الشهود، حيث تتحول لديهم المعصية المذمومة (في نظر العموم)، إلى معصية محمودة، لأن لأهل الشهود مِحَكّاً للحق والخير "لا يستطيعه الآخرون". بهذا النحو تصبح معصية "مد العينين" إلى غير المباح، مقاما عرفانيا راقيا لم يذقه ابن عربي لحد وقته إلا في مدينة فاس.

á á á

وبالرغم من الطابع السلبي لهذه المناسبة، فقد استثمرها لينوّه من جديد بالنساء ويبرز ميزاتهن المتعددة؛ فهنّ، بالإضافة إلى كونهن **زهرة** الحياة الدنيا، حيث يحصل بهنّ النعيم حيث كن، فقد اعتبرهنّ » **فتنة** ً **يستخرج الحق بهنّ ما خَفِي عنا فينا** مما هو به عالم، ولا نعلمه من نفوسنا«. وهذا ما أضفى على النساء سرّاً وجوديا وروحيا غامضا، بحكم ارتباطهن بثلاث أمور عزيزة على الإنسان: النعيم، والفتنة، وخفاء الذات عن الذات أو »بما خفي عنا فينا«؛ فيكون نعيمهن أداةً لافتتان الرجل بهنّ إلى درجة تجعله ينفتح عن سره الخفي عنه أمام نفسه، فتصبح المرأة وكأنها كوجيتو الرجل (أنا أفتتن بالمرأة، فأنا موجود)، أو هي التي تُجلِّي سره من حيث هو ذات غير مرئية: فغير المرئي من الرجل لا يظهر إلا في مرآة المرأة. هكذا تكون المرأة سرّ الرجل، لا بمعنى الثقب الأسود الذي يبتلع سره إلى غير رجعة، ولكن بمعنى الفتنة التي تضيء ذاته المحتجبة فيه فتظهر في وضح النهار.

ولا نستغرب من ذلك، لأن اللغة نفسها تشهد للمرأة بهذه القدرة على كشف السر: فالرؤية والمرآة والمرأة، وحتى الرؤيا، من أرومة واحدة. هكذا تمتزج في هذا المقام الرؤية بالرائي والمرئي وحتى مجال الرؤية، بسبب رجوع الرؤية إلى الذات، لذلك وصف ابن عربي "صاحب هذا الأمر" بأنه »يعلم كيفية إدراك الرائي المرئي، وما هي الرؤية، ولماذا ترجع« (ن. ص.). فإذا فهمنا مِن "السر" فهم الصوفية إياه، أي بوصفه "كمالاً" يمنحه الله للمختارين من عباده، فستكون المرأة أداة استخراج هذا الكمال من القوة إلى الفعل، أي أداة استكمال رجولية الرجل من الكمون إلى الوجود. وبهذا النحو من القراءة، تكون المرأة صورة للرجل، أي أن هذا الأخيرة مادة وقوة عدمية تشكلها الصورة "المرئية" كيفما شاءت وفي الاتجاه الذي شاءت، إنها هي التي تُخرِج كنزَ الرجل المخفي إلى الوجود [181] .

العلاقة بين المرأة والرؤية إذن علاقة ذاتية، لكن لا الرؤية الحسية الحيوانية، بل الرؤية الروحية والعقلية. ففي نظر ابن عربي مَن ينظر إلى المرأة كامرأة وحسب، وليس كزهرة تعبق بالرائحة وتدل على الثمرة في أعماقها، لا يستحق نعت الإنسانية؛ مَن ينظر إلى المرأة باعتبارها موضوع مُتعة حيوانية وحسب، لن يظفر بشرف الإنسانية، بل إنه جرّاء ذلك ينزل إلى درجة ما دون الحيوان، لأن هذا الأخير يميل ميلا طبيعيا إلى مَن ينتسب إلى فصله النوعي الذي يميزه عن غيره، بينما الذي لا ينظر إلى المرأة ككائن عقلي، وإنما كموضوع متعة فقط، هو كمَن يميل إليها

باعتبارها لا تنتمي إلى فصله النوعي، أي الإنساني، فينالها »بحيوانيته، [لا] بروحه وعقله« (ن. ص.). هكذا تصبح إنسانية الرجل متناسبة مع طبيعة رؤيته للمرأة، فتصبح جهة رؤيته لها معيارا لانتمائه إلى مرتبة الإنسان، أو انحطاطه عنها. من أجل هذا، على الرجل أن لا تكون رؤيته "للمرأة-الزَّهرة" رؤية بسيطة غفلة، بل رؤية محيطة »بعلم المرئي في المرآة«، وهو ، [182] الهجير" أو الذكر هذا "صاحب يتقنه الذي "العلم" وهو من علمه يستمد الذي أي ،"العينين مد" معصية مدار عليه الذي القطب أن من صاحبه يمكّن الذي العلم هذا ،﴾عينيك تَمدّن لا﴿ تعالى قوله .»ترجع ولماذا ،الرؤية هي وما ،المرئي الرائي إدراك كيفية يعْلم«

أما ربط المرأة **بالرائحة** ، فهو تلميح إلى علاقتها بالنفَس الرحماني، الذي بسريانه في الأسماء والأعيان الثابتة، تتحول من موجودات عدمية إلى موجودات طبيعية حية. فإذا نقلنا التمثيل إلى الإنسان، فإنه سيسمح لنا بالقول بأن **نفَس المرأة** وطيبها هو الذي **يحوّل الرجل إلى إنسان** .

وأخيراً، فإن تشبيه المرأة **بالثمرة** الكامنة، إشارة إلى الماهية التي تنتظر مَن يصقلها، مَن يسوقها إلى الفعل. لم أقصد بذلك أن الرجل هو الذي يخرج ماهية المرأة إلى الفعل، بل قصدت بذلك أن **المرأة هي السواقة للماهية المشتركة بينهما إلى الفعل، ماهية الإنسانية** . فتكون المرأة بهذين الاعتبارين قد جمعت بين الوجود الثبوتي (الماهية)، والوجود الفعال (النّفَس الطيّب). هكذا تبدو **المرأة موضوع التأويل وذاته** في آن واحد؛ فهي التي تفجر فعل التأويل في الرجل، مما يدل على أن وجود الإنسان هو **تأويل في تأويل، ورؤية في رؤية** ، أي ذلك التأويل وتلك الرؤية المضاعفة والمضروبة في نفسها، وبالتالي المنتجة لآفاق دلالية لامتناهية.

á á á

ولا يمكن أن يجري الكلام عن المرأة دون الإشارة إلى **التقلب** ، الذي يعود بأصله إلى القلب، جوهر علاقة الرجل بالمرأة وعلاقة الإنسان بالوجود. وبالفعل، كان السياق العام لهذه النازلة، نازلة "الرؤية المحرّمة، "هو الفصل السادس من **الفتوحات المكية** (الجزء 4 من طبعة بيروت)، الذي خصصه للكلام عن "هجيرات الأقطاب المحمديين ومقاماتهم". لقد خصص ابن عربي لكل قطب من هؤلاء الأقطاب مقاما محددا، من بين هذه المقامات مقام "الرؤية المحرّمة". لكن الأمر الجديد في كلامه عن هؤلاء الأقطاب، الذين يناظرون بعددهم عدد أبراج السماء الاثني عشر »الذين يكون عليهم مدار هذه الأمة!«، هو سعيه إلى تنويع معنى القطب أو القطبية لفتح الباب

أمام كل واصل أن يذوق مقامها. وبالفعل، لم يعد معنى القطب منحصرا في المفرد الذي يكون عليه مدار الزمان الذي يوجد فيه، والذي لا يمكن أن يكون إلا واحداً، بل صار معناه متعددا في اتجاهين، اتجاه أفقي هو تعددهم بتعدد الأمكنة والمقامات والأحوال، واتجاه عمودي وهو انتقال الواحد منهم من مقام قطب إلى آخر. هكذا أضحى مآل القطبية شبيها بمآل الوجود الذي تعدد على عشر مقولات على يد أرسطو، بعد أن كان واحدا غير قابل للانقسام عند بارمنيد. لقد أضحى الأقطاب متعددين بتعدد الأمور في نفس الزمان: »فكل شيء يدور عليه أمر ما من الأمور، فذلك الشيء قطب ذلك الأمر« (**الفتوحات** 4: 75)، وبالتالي »فلأصحاب المقامات والأحوال لا بد، في كل صنف من أربابها، من قطب يدور عليه ذلك المقام« (ن. ص.)، فيكون للزهاد قطب، وللمتوكلين قطب، وللمحبّين قطب يكون المدار عليه في الحب أو في التوكل أو في الزهد بين أهل زمانه؛ كما صار القطب متعددا بتعدد الأمكنة، فهناك »أقطاب القرى والجهات والأقاليم وشيوخ الجماعات« (4. 76). والسبب في اختلاف هؤلاء الأقطاب في نسبتهم إلى منزلة أو مقام أو حال أو مكان معين، يعود إلى رائدهم من السور والآيات القرآنية.

ولكن الأهم بالنسبة لكلامنا في هذا الصدد ليس تعدد القطب في اثني عشر معنى أو مقاما، وإنما هو قدرة هؤلاء الأقطاب "المحمديين"، دون غيرهم من الأقطاب "العيسويين" (نسبة إلى عيسى) و"الموسويين" (نسبة إلى موسى)، على التقلب في كل المقامات والأحوال، فلا يختصون بمقام أو صورة هو ،المفرد أو ،المحمدي فالقطب« ، [183] حياتهم مدة فيها يلبثون معينة أن واضح .(77 .4) «حالا معها يتقلب كما ،علما الأنفاس مع يتقلب الذي أمام الباب فتح هو القطب معاني وتقليب تنويع من عربي ابن غرض ،نعم .مقاماته في ليتقلبوا وثانيا ،القطب مقام ليذوقوا أولا المتصوفة جمهور على لابث شيء فلا ،التقلب هو الأكبرية الوجود لنظرية الأكبر القانون إن أعظم من بالخصوص والإنسان ،والوحدوية الوجودية المستويات جميع منهم والقلة ،تقلبهم عن غافلون معظمهم لكن ،وحين آن كل في المتقلبين قدر على« الرجال منازل كانت ولذلك ،به بصيرة على يكونون الذين هم ،بالصيرورة الوعي يكون هكذا .(ص .ن) «وعليه فيه يتقلبون فيما عِلمهم على بتقلبي بصيرة على فأنا ."العارف" يميز ما هو ،بالوجود ولا بالتفكير لا واصل أنا إذن ،الأنفاس إيقاع.

إن فعل تنويع معاني القطب المحمدي، وفعل تخويله القدرة على

التقلب بين الأنفاس والمقامات والأحوال والمنازل، يجعلاننا نفهم معنى الاعترافات المتواترة لابن عربي بتذوقه لعديد من مقامات هؤلاء الأقطاب، مما يعني أن القطبية بكل مقاماتها لم تعد حِكْرا عليهم، بل صارت مفتوحة أمام كل من يتخذ الذوق والشم طريقا له للتواصل مع الوجود، إما في مدد من الزمان أو على صعيد واحد.

á á á

ونعود إلى المرأة-الزَّهرة التي جعلت "صاحب هذا الأمر" يتصف بأمور ثلاثة هي أنه »من أهل الأنفاس، والشهود، والأدلة« (4: 125)، وذك لكون "المرأة الزهرة" تتصف بثلاث قدرات، هي كونها "معطية الرائحة" و"متنزَّها للبصر"، و"دليلة على الثمرة". هكذا جمع قطب هذه المنزلة القدرة على تذوق ثلاثة مقامات دفعة واحدة، انعكست عليه من طبيعة المرأة: الإدراك بالقلب والبصيرة والعقل، أو الإدراك بالأنفاس والشهود والأدلة. ولعل هذا الجمع آت من كون المرأة الزهرة هي عبارة عن كل، ولا يمكن إدراكها في كليتها وكمالها بفعل دون آخر، بل لا بد من اجتماع الأفعال الثلاثة »فإذا لم يدرك صاحب هذه الزهرة رائحتها ولا شهدها زهرة، ولا علم دلالتها التي سبقت له على الخصوص، وإنما شهدها امرأة، وزوجت به، وتنَعّم بها، ونال منها ما نال بحيوانيته لا بروحه وعقله، فلا فرق بينه وبين سائر الحيوان، بل الحيوان خير منه« (ن.ص.).

إن ابن عربي ليس فقط صاحب فتوحات وحكم، بل هو أيضا صاحب فتحات يقوم بها في جدار الحجب المسدلة لكي يتسرب منها نور التأويل، تأويل الوجود من حيث هو وحدة للإنساني بالإلهي.

الفصل السادس الفناء في الرؤية

في سياق ذكره لأنواع الفناء، وبالضبط للنوع الرابع منه، وهو الفناء عن الذات، يَروي لنا ابن عربي عن أحد علماء فاس، عبد العزيز بن زيدان، تجربة فريدة في الفناء. وقد كان هذا العالِم النحوي ممن يرتادون مجلس الشيخ الأكبر، دون أن يكون من أهل الطريقة ولا ممن يؤمن بالفناء أو يفهم معناه. لكنه فجأة عاش تجربة الفناء بالصدفة، دون سعي منه ولا رغبة لديه أو سابق إعداد منه. ولذلك نسمح لأنفسنا بأن نسمي هذا النوع من الفناء بالفناء الوضعي أو الدنيوي. ومما يوطد قناعتنا في الطبيعة الدنيوية لهذا الفناء أن موضوع مشاهدته كان دنيويا، أو بعبارة محيي الدين كان »مشهوده كونا من الأكوان«، وليس حضرة من الحضرات الإلهية. كان هذا الفناء فناء مزدوجاً، عن الذات وعن العالَم، وفي حضرة مَدَنية، حضرة أمير للمؤمنين في موكب مهيب وهو عائد منتصرا من معركة "الأرك" التي خاضها في الأندلس.

لننصت إلى شيخنا وهو يروي لنا حكاية هذا الفناء الوضعي:

يُنكِر وكان ،فاس بمدينة ،زيدان بن العزيز عبد ،النحوي الأستاذ أخبرني » دخل يوم ذات كان فلما ،إنابة فيه وكانت ،إلينا يختلف وكان ،الفناء حال الصوفية تذكره الذي الفناء سيدي يا" :لي فقال ،مسرور فارح وهو عليّ تعلم ألستَ قال كيف؟ له قلت .اليوم شاهدته قد ،بالذوق عندي صحيح .بلى له قلت المدينة؟ هذه إلى الأندلس من اليوم دخل المؤمنين أمير أن وصل فلما ،العساكر فأقبَلتْ ،فاس أهل مع أتفرج خرجت أني اعلم قال ما جميع وعن العسكر وعن نفسي عن فنيت إليه ونظرت المؤمنين أمير ،ذلك كثرة مع طبل صوت ولا الكوسات دويّ سمعت وما ،الإنسان يحسه جملة العالم من أحداً ببصري رأيت ولا الناس ضجيج ولا البوقات ولا ،مكاني عن أحدٌ أزاحني ما إنه ثم .المؤمنين أمير شخص سوى واحدة أني علمت ولا نفسي رأيت وما ،الناس وازدحام الخيل طريق في وَوَقَفت ولما .فيه بشهودي كلهم الحاضرين وعن ذاتي عن فنيت بل ،إليه ناظر عن فأزالوني ،الناس وازدحام الخيل أخذتني نفسي إلى ورجعت عني انحجب وأصوات الضجيج سمعي وأَدرَك ،بشدة إلا الضيق من تخلصت وما موضعي الفاني ذات يعصم حال وأنه ،حق الفناء أن فتحققت ،والبوقات الكوسات ظنك فما ،مخلوق في فناء أخي يا هذا .عنه فني ما فيه يؤثر أن من ولم ،اللطيفة ذاتك تنوع الفناء هذا في شاهدت فإن ،الخالق في بالفناء

،ذاتك عن فان فأنت ،بسواك لا بك عنك ففناؤك ،سواها معها تشاهد لك وإنك ،لطيفتك حيث من مشهود بك لك فإنك ،ذاتك عن فانيا ولست الفناء هذا حال في مُركّبك شاهدت فإن هيكلك؛ حيث من مفقود بك الفناء هذا في حالك بل ،غيرك ولا عينك هو وما ،ومثال خيال فشهودك . (514 :2 ،المكية الفتوحات) «الرؤيا صاحب النائم حال

كانت هذه التجربة الفنائية- الشهودية لأحد نُحَاة فاس، إذن، مناسبة لابن عربي لأن يقدم لنا تعريفا طريفا للفناء بعامة، ولهذا لنوع النادر بخاصة، وهو الذي سميناه **بالفناء الوضعي** الذي يكون مشهوده أمراً كونياً لا روحياً. ونحن نعتقد أن الفناء الوضعي، لا العرفاني، يكابده كل من يحترف صناعة الشعر والفن والكتابة عموما، فبدون الفناء عن الذات وعن العالَم لا يمكن للإبداع أن يطاوع من يرغب في امتطائه؛ فبدون الفناء لا يمكن العطاء.

وهذه الحكاية لا تخلو من غرابة، وهي أنها الرؤيا الوحيدة من بين الرؤى التي رويناها عن ابن عربي التي تفتقد إلى سنة وقوعها، بالرغم من أنها من بين الوقائع النادرة التي تتمتع بالواقعية التاريخية، وكأنها بسبب هذه الحيثية لا تحتاج إلى تدقيق تاريخي، في حين نجده حريصا على تقييد سنوات الوقائع والرؤى اللازمنية. نعم، إننا سنجده يدقق زمن انتصار يعقوب المنصور الموحدي في رؤيا أخرى، لكن التاريخ الذي يورده كان هو تاريخ الرؤيا لا تاريخ مروره بفاس بعد انتصاره في الأندلس، وهو 591 هـ.

ويظهر من الروايتين المتقاطعين لهذه التجربة- رواية النحوي صاحب التجربة، ورواية أو بالأحرى تعقيب ابن عربي عليها- أن الفناء هو أولا علاقة إدراكية وجدانية وليست علاقة وجودية بين ذات بموضوع، علاقة بموجبها يكون على الذات أن تنمحي في صلب الموضوع وتذوب فيه، بما فيها إدراكها لذاتها ولموضوعها؛ فالعلاقة الإدراكية لا تعني أن المدرِك مدركٌ أنه يدرك المدرَك، لأنه حتى وعيه بإدراكه ينطمس في مدرَكه. وبهذه الجهة يمثل الفناء لحظة تحرر وعصمة للفاني من ذاته ومن كل الذوات الأخرى وما يصدر عنها من أفعال وانفعالات، معطِّلا بذلك تأثير الطبيعة والتقنية والإنسان، هذا علاوة على الحواس، إلا من مشاهدة المشهود، وكأن الأمر يتعلق بخضوع هذه التجربة لقانون جديد للجاذبية الروحية حل محل قانون الجاذبية الطبيعية.

لقد أبدى ابن عربي مكرا عظيما عندما أورد تعريفاً دقيقا للفناء على لسان رجل ليس من أهل الصناعة، صناعة التفكيك والمحق (التصوف)، وإنما

من أهل صناعة النحو والتركيب. هل من حقنا أن نتوهم أن الأمر هو مجرد اختلاق خيالي بلاغي لرمز يزكي به قوة التشويق في حكايته، أي أنه اختار النحوي عنوة (وليس المنطقي مثلا الذي يبدو أضعف الخلق أمام مقتضى الفناء بسبب صورية موضوع نظره، ولعل هذا هو سبب انقلاب معظم المناطقة إلى متصوفة) راويا لتجربة الفناء لأنه أبعد الناس عن التصوف وأكثرهم يقظة وحضورا أمام مجرى الكلام، نظير مجرى الوجود، من أجل أن يبين أنه بالرغم من رباطة جأش النحوي غَدَره الفناء على حين غرّة مختطفا إياه من يقظته، وملغيا المسافة المكانية والزمانية بينه وبين مشهوده "الملك"، فصار وإياه واحدا على مستوى الشعور، أي في حِلٍّ من كل المقولات الوجودية إلا من مقولة "المُلك". وكان تعريف الفناء على لسان حال النحوي هو الفناء عن قبول تأثير العالَم المحيط بك لحظة فنائك عن نفسك بنفسك، إنه فناء إدراكي وطبيعي في نفس الوقت، فناء عن إدراك غير الذات في توحدها بموضوع فنائها، وفناء عن تأثير الأفعال والانفعالات على الذات. هذا "العصمة" من تأثير الغير فيك وتأثيرك فيه عن طريق عودتك إلى ذاتك هي التي تُسَمّى بالذوق، وكأن هذا الأخير يشترط تجريد الذات من مقولاتها الوجودية لكي تكون قادرة لقبول المقولات الوجدانية. وبخلاف النحوي البغدادي، أبو سعيد السيرافي، الذي صمد في وجه ممثل أهل النظر المنطقي، بشر بن متّى، نلاحظ أن نحوي فاس، عبد العزيز بن زيدان، ينوب ويتوب عن إنكاره الفناء. ولعل الرغبة في قياس الفرق بين "الفناء في المخلوق" و"الفناء في الخالق" هي الغاية من إيراد للشيخ الأكبر لهذه الحكاية. حقاً، إن الفناء في المخلوق، والذي قد يتمثل في شخص ملك، أو في شخص امرأة، أو عقيدة، أو حزب، أو مظاهرة، أو فهو ،وضعيا دنيويا فناء كان وإن ... [184] مسرحي دور في حتى أو لوحة، دفين أن غير ."الخالق في الفناء" مواصفات بكل ،صوفية تجربة عمقه في جدلية لأن ،الخالق في بالفناء المخلوق في الفناء يقايس أن يأبى دمشق الفناء في حاضرة زالت ما ،والغيرية العينية جدلية ،والفقدان الشهود يميز ما وهو ،والتركيب التضاد علامات يحمل زال ما أي ،الوضعي-الكوني جارية "الوضعي الفناء" تجربة تكون هكذا .والرؤى الأحلام كائنات رؤى تكون بأن يسمح الذي بالحلم شبيه عالم وهو ،والمثال الخيال عالم في فقط .عينها ولا غيرها لا تكون لا بأن أو ،الوقت نفس في وغيرها عينها الذات هذا وكأن ،التقابل على يقض لم الفناء هذا في الذات "لطيفة" تنوع إن والفناء ،المشاهدة عن فناءً المشاهدة فتغدو ،الفناء نحو التحرك علة الأخير

الآخَر في فنائه برؤية التذاذ أيما الفاني الواصل فيلتذّ ،للفناء مشاهدةً القابل غير المرئي في ،هو الذي ،الرائي تلاشي بمشاهدة يلتذ ،فيه وتفانيه الشاهد يغيب وهنا ،موضوعا والذات مرئياً الرائي بتحول بل ،للرؤية أن يمكن لا ولذلك .غيب في غيبا الكل فيغدو ،الشهادة وموضوع والمشاهدة وحده لأنه ،الخيال في إلا الأطراف والمتناقض المزدوج الشهود هذا يجري للشطحات العنان وإطلاق ،والطبيعة العقل قوانين توقيف على القادر فعلا فهل .للأطراف جامعا برزخيا حالا الذات تصبح أن أجل من ،المتناقضة تجربة في المخلوق في الفناء غرابة من أقوى الخالق في الفناء غرابة درجة أدري لا الذات؟ بأحدية تقول.

الفصل السابع فنّ الأمكنة أو المكان من حيث هو مكانة

يتكلم ابن عربي في **الفتوحات المكية** عن 'فن' معرفة الأماكن، وهو فن الإحساس بالزيادة والنقصان في الأماكن المختلفة، فن الشعور بتأثير الأماكن الشريفة في القلوب اللطيفة. ومعرفة هذا الفن شرط من شروط تمام العارف وعلوّ مقامه في نظر الشيخ الأكبر. هكذا يظهر منذ البداية أن المبدأ العام الذي يقوم عليه "فن معرفة المكان" ينص على تفاضل الأماكن والمنازل الجسمانية، وأنها ليست سواءٌ في رتبتها وتأثيرها وكثافتها الروحية، قياساً على تفاضل المنازل والمقامات الروحانية. فوجود قلوبنا في بعض المواطن أكثر روحانية وفضلا من وجودها في أمكنة أخرى، ولهذا نراه يقول عن روحانية إقليم الأندلس في سياق كلامه عن أنواع الأخلاق الصوفية:

ومن هذه الأخلاق خُلق "إعدام الأسباب في عين وجودها"، وهو على مراتب، وقفت منها في الأندلس على مائة مرتبة، لا توجد في الكمال إلا في روحانية ذلك الإقليم، فإنه لكل جزء من الأرض روحانية علوية تنظر إليه، ولتلك الروحانية حقيقة إلهية تمدها، وتلك الحقيقة هي المسماة خُلُقا إلهيا. (الفتوحات المكية، م 2، ص 73) .

إن هذا القول هو أول درس نتعلمه في "جغرافية الأمكنة الروحانية"؛ والجغرافية، كما هو معلوم، مرتبطة بالطريق وبخريطة الطريق، ألَم يُسمَّ علمُ التصوف بعلم الطريق؟ لكن الطريق مسلك للحركة والعبور، وقد تكون طويلة وشاقة، ولهذا كان لا بد من أمكنة للراحة »فالمكان رحمة حيث كان، لأن فيه استقرار الأجسام من تعب الانتقال« (2: 387)، وكأن الطريق يوجد مقابلا للمكان، الأول للحركة والتغير والعبور، والثاني للسكون والاستقرار والثبات. غير أن الثبات في المكان لا يعني الثبات في الوجود »فإنه لا يصح الثبوت على أمر واحد في الوجود، **فالمكان** ثبوت في **المكانة** ، كما نقول في **التمكين** أنه تمكين في **التلوين** ، لا أن التلوين يضاد التمكين« (م 2: 387)

إذن على المريد أن يعرف "التضاريس الروحية" للمكان، ويختار من الأماكن ما يلائم سعيه وحاله ومقامه ونوع رغبته في الاتصال. فالوجود في مكان شريف أو في محل أو منزلة رفيعة هو بمثابة طريق مباشر نحو تذوق المعرفة العرفانية. وبهذا الاعتبار لم يعد المكان حجاباً، ولو أنه

ينتسب من حيث الأصل إلى العالم المادي، وإنما الحجاب هو في غفلة الإنسان عن قَدْر مكان ما بالقياس إلى آخر. هكذا تصبح معرفة "علم المكان" من فروض تحقيق الوصول وأداة مساعِدة لإنجازه.

وبصفة عامة، يرتبط المكان عند شيخ مورسية بأربعة أمور: **الرحلة، والتجربة الروحية، ولقاء الرجال والنساء، والكتابة** . كانت **الرحلة** صفة ذاتية لحياة ابن عربي الواقعية والروحية. ولئن لم يكن المكان هو الغاية من الرحلة، فهو على الأقل المحرك الأول للقيام بها، لأن الوقوف في الأمكنة الشريفة يسهل الاتصال والرؤية الخارقة؛ كانت أحلامه ورؤاه وكشوفاته الروحية هي البوصلة التي توجهه نحو أخذ هذه الطريق أو تلك في سفره؛ وفَضْل المكان وشرفه الروحي وقُدرته على التأثير والوساطة ترجع إلى حقيقة وهِمَّة الساكنين فيه، أو المارين عليه من الرجال والنساء؛ أما **الكتابة** فكانت معجزة ابن عربي الكبرى، وكانت لها علاقة صميمية بالمكان، فهو يروي مثلا أن كتاب **الفتوحات المكية** كتبه في أقدس مكان، **مكة** .

إذن حظي "فن الأماكن" عند الشيخ الأكبر باعتبار خاص، جعله يوصي المُقبِلين على تجربة التصوف بالإطلاع عليه لسببين على الأقل:

1. لأن هذا الفن يشكل أحد المفاتح الأساسية للكشف . ذلك أ ن أول شيء على المريد أن يتعلمه أن الأماكن ليست سواء في قيمتها الروحية ، وأن حكمها ليس واحداً، بل تتعدد أحكامها حسب رتبتها وشرفها . وهذا معناه أن التجربة الصوفية تمر عبر التعلق بمكان أو بأمكنة، لِمَا تزخر به من طاقة روحية يمكن أن تتفجر في ذات المريد. إن ولع ابن عربي بمسجد الأزهر بفاس لم يكن صدفةً؛ ففيه حقق جملة من الرؤى والفتوحات العجيبة. ولعل هذا الاعتبار الاستثنائي للأمكنة هو الذي يقف وراء وَلَع المتصوفين بالرحلة. والمكان المقصود هنا ليس فضاءً فارغا بالمعنى الهندسي، أو صورة متخيَّلَة لعمارة ما، بل هو مكان موجود ومحدد في جغرافية الأرض وأنتروبولوجية وتاريخ الناس، متمثلا في مدينة، أو زاوية، أو مسجد، أو بستان.

ومما لا شك فيه أن أهمية مكان ما لا ترجع إلى جمال عمارته، أو مهابة هندسته، ولا حتى إلى موقعه الفلكي وخصائصه الرياضية، وإنما إلى **عمارته** الروحية، «ففرق كبير بين مدينة يكون أكثر عمارتها الشهوات، وبين مدينة يكون أكثر عمارتها الآيات» (البيّنات :1) 99 [185] . وتعود قيمة المكان وثراؤه الروحي في جزء كبير منه، بالإضافة إلى البُعدين الانفعالي والإيماني، إلى تفاعله مع هِمم الساكنين فيه:

ولهذا يرجع تفاضل المساجد في وجود القلب، لا في تضاعف الآجر. فقد تجد قلبك في مسجد أكثر مما تجده في غيره من المساجد، وذلك ليس للتراب، ولكن لمجالسة الأتراب أو هممهم. ومَن لا يجد الفرق في وجود قلبه بين السوق والمساجد، فهو صاحب حال، لا صاحب مقام. (1: 99) .

هكذا نجد أنفسنا أمام دلالة أنتروبولوجية هِمِّية (من الهمة) ل مقولة المكان، دلالة يتداخل فيها المكان والمتمكن منه وفيه، تداخلا صميميا لا انفكاك فيه.

السبب الثاني الذي يقف وراء ضرورة معرفة "فن الأماكن"، هو أ ن هذا الفن يُخبِرنا بوجود تبادل بين الجسمي والروحي ، بين الموضوعي والذاتي، مما يعني أن قَدْر الإنسان متناسب مع المكان الذي يحل فيه، أو قل إنه يزيد أو ينقص بمقدار الجاذبية الروحية التي توجد في المكان. ومِن البيّن أن الزيادة والنقصان تكون على مستوى الشعور والوجدان، أي على مستوى القلب، فوجود الإنسان في المكان الشريف ي ُشع ِره بالزيادة في كثافته الروحية ، و وجوده في المكان الخسيس يُشع ره ب النقص، أي أن «وجود قلوبنا في بعض المواطن أكثر من بعض» (1: 99) [186] . وهذا أمر عجيب من " **أهل الوجود والكشف** "، لأن مقدار الوجود صار يتأرجح حسب أحد أعراضه، وهو المكان . من أجل ذلك، جعل ابن عربي الإطلاع على "فن قياس الوجود" بحسب قيمة الأماكن من تمام التجربة الصوفية: «ولا شك عندنا أن معرفة هذا الفن، أعني **معرفة الأماكن** ، والإحساس بالزيادة والنقص، من تمام معرفة العارف وعلوّ مقامه، وشرفه على الأشياء وقوة ميْزه (1: 99) [187] . فمَن لم يذق معنى الزيادة والنقص في الوجود بحسب الأمكنة، لا يُعوَّل عليه في الطريق، طريق الكشف والعرفان. ومعنى ذلك، بعبارة أخرى، أن حيازة ملكة الإحساس بأهمية المكان، أو بالأحرى حيازة ميزان قياس مقدار المكان، علامة من علامات كمال المريد، لأنه يؤشر على وجود تبادل للتأثير بين المكان والمتمكن، بين المقامات الروحانية والمنازل الجسمية؛ من هنا تبرز أهمية مكة التي تمنح أسمى وجود للإنسان:

» من شرط العالِم المشاهِد، صاحب المقامات الغيبية والمَشاهد، أن يعلم أن للأمكنة في القلوب اللطيفة تأثيرا. ولو وجد القلب، في أي موضع كان، فوجوده بمكة أسنى وأتم. فكما تتفاضل المنازل الروحانية، الوجود الأعم، كذلك تتفاضل المنازل الجسمانية... فالحكيم الواصل هو من أعطى كل ذي حق حقه، فذلك واحد عصره، وصاحب وقته» (1: 98-99) .

إذن لم يستعمل ابن عربي اسم المكان في معناه المطلق، بوصفه

صورة فارغة ولانهائية، لم يستعمله كأينية مؤطرة للأشياء، بل باعتباره صورة محدودة وممتلئة بشتى الرموز والإشارات: الحسية والروحية، التاريخية والرؤيوية، الدنيوية والأخروية؛ وحتى عندما يصف المكان بأوصاف هندسية، كالاستواء، والمعية، ويلقبه بألقاب فلكية كالسماء، والأرض، فإنه يفعل ذلك بالإحالة على آيات بينات من القرآن الكريم (انظر 2: 386). إنه لم يستعمل المكان بمعنى الفضاء المحايد، أو الفراغ السلبي والعاطل الذي لا فعل ولا أثر له على المتمكن فيه، بل كان يستعمله بمعنى كثيف روحيا، زاخر بأنفاس عطرة تجعله يتعلق به تعلقاً ذاتيا؛ لم يكن المكان الأكبري واحدا متسقا متساوي الأطراف، بل كان مكانا متفاضلا في رتبه الروحية، مختلفا في تضاريسه القدسية؛ لم يكن مكانه مكانا تابعا للحساسية أو العقل، مكانا فيزيائيا أو رياضيا، وإنما كان مكانا روحيا تتقاطع فيه الذاتية بالموضوعية، التاريخ الوضعي بالتاريخ المقدس، البعد الدنيوي بالأخروي، الدلالة الاجتماعية بالدلالة الأسطورية. كان المكان بالنسبة إليه قادرا على تكثيف الوجود إلى درجة تحويله إلى وجدان عطر ونَفَس حيّ. كان المكان بالنسبة إليه مسرحا برزخيا تدور فيه مشاهد الذي أتى ويأتي وسيأتي على نحو تمثيلي محاكٍ لما جرى وما سيجري، كان المكان بالنسبة إليه مكان لقاء مع الله، مع الأولياء والأنبياء لإثارة وإنتاج رؤى ومعجزات وكرامات.

والكلام عن المكان يقتضي منا الكلام عن العين التي تراه، وعندئذ ينشأ السؤال التالي: هل الاختلاف في تقدير المكان راجع إلى مرتبة المكان في ذاته، أم إلى العين التي تراه؟ ونظرا لكون المكان اسما مشتركا في دلالته مع اسم المكانة، فإننا نتساءل هل الشهود من موقع المكان هو نفسه من موقع المكانة، عِلْماً بأن المكان للثبات والمكانة للتحول؟ الوسيلة المفضلة لدى ابن عربي للخروج من هذه المآزق هي تنويع دلالة الأسماء، هكذا صار للعين عدة وظائف:

فالعين :النِّسَب باختلاف عيونهم فتختلف المكانة حيث من شهودهم وأما « آخر؛ أمر في بها يشهدونه التي العين ليس كذا في بها يشهدونه التي باختلاف تختلف والنظرة ،واحدة عين من والشاهد ،واحدة عين في والمشهود يرى من ومنّا ،المنظور لاختلاف النظر اختلاف يرى من فمنّا إليه؛ المنظور ،ربك فرغ فالمكان معلوم؛ شرب له وكل ،النظر لاختلاف المنظور اختلاف فجاء ،﴾الثقلان أيه لك وسنفرغ﴿ ،﴾شأن في هو يوم كل﴿ تطلب والمكانة ثقيل من مركبون ونحن ،يريد ومن خاطب من إعلاما الثقلين بلفظ وخفيف، فالخفيف للمكانة والثقيل للمكان » (2: 386-387) .

فمن أين يأتي التبدل المستمر للمكان والعين الشاهدة له، وهما ثابتان؟ إنه يعود لا محالة إلى المكانة، لا إلى المشهود أو الشاهد، لأن كلاهما عين أو في عين واحدة. (هنا يجب أن نحتاط من تقلب لفظ العين، فقد يعني آلة النظر وقد يعني الهوية والوجود). والمكانة ترجع بدورها إلى النِّسب التي تتخذها العين من المشهود، أو قل إن المكانة هي القدرة على تغيير جهات النظر إلى الأشياء حسب مقتضيات الهمة. وإذا كانت طبيعة العين تتبدل حسب طبيعة المشهود، فإن طبيعة المشهود هي أيضا تتغير حسب نسبة العين الناظرة إليه. فالعين التي نرى بها المقدس ليست العين التي نرى بها الممنوع، والعين التي نرى بها الجمال ليست العين التي نرى بها الجلال، والعين التي نرى بها المعاني ليست العين التي نرى بها الصور، والعين التي نرى بها البرزخ ليست العين التي نرى بها الأمرين اللذين يفصل بينهما البرزخ. ولا منفعة في الدخول في لعبة تقابل المذاهب المتصلة بأسبقية النظر أو المنظور، فلنسلّم بحق من يرى اختلاف النظر من اختلاف المنظور، كما علينا أن نسلّم بحق من يعتقد أن اختلاف المنظور من اختلاف الناظر، فلكل شرابه، بشرط أن يحوّل المكان مكانة، عملا بالمبدأ الذي يقول «المكان إذا لم يؤنث لا يُعَوّل عليه، يعني المكانة». ومتى تم تأنيث المكان طلب التقلب والتحول في النِّسب حتى يكون في ﴿كل يوم هو في شأن﴾، فتتحول معه الأشياء بتحول مكانته، وبالتالي نظرته إليها، وهِمَّته نحوها. فالإنسان هو الذي يصنع المكان من حيث هو مكانة، لكن الإنسان بدون المكان، وبخاصة المكان المؤنث، لا يُعوَّل عليه.

الفصل الثامن الوجه الآخر لمدينة فاس : المكان من حيث هو مكانة

»الأمر عند أهل التحقيق في صادق وصديق، الصادقان يفترقان لأنهما مثلان، والمثلان ضدان! والضد مدافع، فلا تنازع. دخلت على بعض الشيوخ من أهل العناية والرسوخ بمدينة فاس، فأفادني هذه المسألة وقال احذر من الالتباس !»، الفتوحات المكية ، 4: 373.

مقدمة

لم تكن فاس مدينة مقدسة بالمعنى الدقيق للكلمة بالنسبة لابن عربي، ولا أقام فيها مدة طويلة، ومع ذلك، نجدها تحتل المرتبة الثانية في عدد ترددها في كتاب **الفتوحات المكية** بعد مكة التي تردد ذكرها أكثر الذي الكتاب في فاس مدينة إلى الإشارة وردت فقد . [188] مرة 129 من ،مرة 16 ب سوى قرطبة تحظ لم حين في ،مرة 40 حوالي فيه نحن مرة؛ 16 إلا اسمها يرد لم ،حياته نهاية في الرحال فيها حط التي ،ودمشق ومراكش ،مرات 7 وسبتة ،مرة 11 المقدس وبيت وتونس ،مرة 13 والقاهرة مقدار أخذنا فإذا .واحدة مرة وقونية ،مرات 5 سوى يذكرهما لم وبجاية فاس أن نتصور أن لنا لحقَّ ،وشرفه المكان رتبة لأهمية معياراً الاسم تردد ،العالم في الروحية الجهوية المراكز إحدى الأكبر للشيخ بالنسبة تمثل كانت كانت التي ،مكة إلى بالقياس ،العالم في العرفانية العواصم إحدى قل أو والمدن الجهات باقي تتفرع منها إذ ،الكون في مطلقة بمركزية تتمتع .العالَم في والأمكنة

كان الشيخ الأكبر مولَعا بربط الوقائع والرؤى والاتصالات بالأمكنة بالأزمنة، مما يجعلنا نميل إلى القول بأن كتاب **الفتوحات** هو عبارة عن تاريخ للذوق الصوفي. وقد حظيت فاس بجزء من هذا التاريخ، حيث أرّخ لمعظم ما حدث له من وقائع، أو تذوقه من رؤى وتجليات، مع وصف، وإن كان شحيحا، للأماكن والمحلات والرجال والنساء الذين التقى بهم فيها. وبالرغم من أنه لم يمكث في فاس طويلا، إذ لم تدم مدة إقامته وتردده عليها سوى سبع سنوات، أي ما بين سنتي 591-597 هـ وهي فترة قصيرة للغاية، وبالرغم من صغر سنه إبّان حلوله بها، حيث لم يكن يتجاوز عمره العقد الثالث، فقد كانت التجارب الروحية التي خاضها فيها من العمق والكثافة الروحية ما جعلها تلعب دورا هاماً في توجيه مصير حياته المقبلة.

نعم، لم تكن فاس، بالنسبة له، سوى أرضَ عبور وتعبير (للرؤيا)، ومع ذلك تركت في نفسه أثراً عميقا، تشهد عليه ما حظيت به من حضور ملفت للنظر في أعظم كتبه، **الفتوحات المكية** ، حيث كان فضاؤها مناسبة لتذوق باقة من الأحوال والمقامات الاستثنائية، وفرصة للاتصال بثلة من العارفين والأولياء، الأحياء والأموات منهم الاستثنائيين [189] .

وقد انعكست مدينة فاس في مرآة الفكر الأكبري على شكل إشارات متفرقة في سياق وَلَعه بتقييد سيرته الشخصية، والعرفانية، والعلمية. كان تأريخ الأحداث واللقاءات بالزمان، وتحديدها بالمكان هو الدليل الوحيد الذي يقدمه لنا ابن عربي على واقعية وتاريخية ما يرويه لنا، مما يعني أنه كان يعتبر فاس في حد ذاتها **شهادة** صدق على ما جرى في الزمن الأكبري. ويجمع المقطع الفاسي من سيرته العرفانية بين البعد التاريخي المسجَّل بالسنوات والأمكنة والرجال، والبُعد الرؤيوي المنتمِي إلى سجلات الأحلام والكرامات والمقامات والمشاهَدات. إنه تاريخ عرفاني لمدينة فاس، تاريخ قدسي، أبطاله العارفون والزهاد، وحوادثه التجليات والرؤى، وأدواته الرموز والإشارات والعلامات، وأمكنته المساجد والبساتين... لكننا لو تأملنا الأمر ملياً، لألفينا فاس لا زمان لها إلا زمان تأريخ الحدث الذي لا يعدو أن يكون حيلة خطابية ماكرة لإيقاع القارئ في متاهة اللانهاية، وفي سراديب اللازمن.

فهل كانت فاس ابن عربي مكانا موضوعيا قابلا للتحقق منه وإدخاله تحت المقاييس الهندسية، أم كانت مكانا ذاتيا، ثريا بالرؤى والصور والأحلام والبشارات، أي بوصفه مكانة؟ هل كانت فاس بالنسبة له مكانا وجوديا أم مكانا لغويا فقط؟ هل كانت فاس مكانا واقعيا حسيا يراه بعين الحس، أم مكانا روحيا قدسيا يراه بعين الخيال والوهم، هل كان يراه بعين "الاستواء" أم بعين "ليس كمثله شيء"؟ هل كانت فاس مكانا دنيويا أم مكاناً برزخيا؟ هل كانت فضاءً قابلا للرؤى والنبوءات منفعلا بها، أم فاعلاً لها؟ ثم هل أزمنة الكشف واللقاء التي كان الشيخ الأكبر حريصا على تدقيقها تنتمي إلى الزمن الواقعي أم إلى الزمن البرزخي؟ ثم ما نوع الصلة التي كانت لفاس بفاس الأخرى، أو ما يمكن أن نسميَّه باللا-فاس، هل هي علاقة استمرار وتضمن وتلازم أم علاقة اختلاف وتقابل وتدافع؟

سنحاول أن نلتمس الإجابة على هذه الأسئلة عن طريق إشراك القارئ في تذوق بعض أخبار ابن عربي المتصلة بتجاربه الروحية ولقاءاته النادرة:

1 - تجارب رؤيوية

التصوف في جوهره مشاهدة، أي عبارة عن تجارب للرؤية الحسية

والخيالية. غير أن ما يميز الرؤية الصوفية عن الرؤية الحسية لبقية الناس وعن الرؤية الفلسفية هي أنها رؤية ممنوعة، إما من لدن الشرع، أو من قِبل الطبيعة، أو من جانب العقل. من هنا يمكننا أن نعرّف التصوف تعريفا ثانيا بالقول بأنه تجربة للاختلاف والتقابل مع الشريعة والطبيعة والعقل، لا لكون التصوف لا يؤمن بقوانين هذه الفضاءات الثلاثة، ولكن لكونه يطمع في تجاوزها إلى ما بعدها. بهذا يكون التصوف تجربة للتحرر من الجاذبية الطبيعية، والعقلية والمدنية، أملاً من العارف أن يصير خفيفا شفافا قادرا على اختراق مقولات الوجود والعقل، ومن بينها مقولتي المكان والزمان. إن الرؤية الصوفية ليست كالنظر العلمي أو النظر الفلسفي، اللذين يقنعان بالإنصات للوجود كما هو، رغبة منهما في اكتشاف قوانينه الطبيعية والعقلية، وسعيا وراء العمل بمقتضاها والاستفادة منها، وإنما هي- الرؤية الصوفية- تجربة للذهاب إلى ما وراء الوجود نحو باطنه العدمي. وقد أتحفنا محيي الدين بجملة من التجارب الرؤيوية الخارقة، نكتفي في هذا السياق بذكر ما تحقق له منها في المكان الذي نحن في صدده، وهو مدينة فاس للتدليل على ما قلناه.

1 . 1 . تحول الذات عيناً كلية:

من أهم التجليات الروحية التي ذاقها بمدينة فاس سنة 593 **مقام الوجهية** ، أو ما يمكن تسميته بمقام العين الواحدة المفتوحة على الجهات الأربع؛ وهي تجربة فريدة يصبح العارف بفضلها منعدم الجهات، لا قفا له، فتتحول ذاته إلى وجه كلي من جميع أطرافها، وكأنها كرة لا جهة لها، فيبطل حكم الخلف والأمام، ويتعطل قضاء اليمين والشمال. وقد حدث له هذا الكشف مرتين في نفس المسجد في فاس، وهو مسجد الأزهر؛ يروي لنا تجربته الأولى قائلا:

فإذا ،فاس بمدينة الأزهر بالمسجد بالناس أصلي كنت :هذه لي وكانت » كما ،جهاتي جميع من فأرى ،واحدا عينا كلها بذاتي أرجِع المحرابَ دخلتُ حتى ،الجماعة من واحد ولا ،الخارج ولا الداخل عليَّ يخفى لا .قبلتي أرى ورددت ،سلّمت فإذا ،الصلاة من ركعةً معي أدرك مَن يسهو ربما إنه ،بركعة فيُخِل ،فاته ما يجبر الرجل ذلك أرى ،أدعو الجماعة إلى وجهي ولا ،الأشياء يعرف فلا -.ويتذكر ،صلاته فيتم وكذا كذا فاتك له فأقول القبلة كانت فحيث ،حاله هذه كانت ومَن .ذاقها من إلا الأحوال هذه فهو مواجهها. هكذا ذقته بنفسي« (1: 491) [190] .

أما في الرواية الثانية لنفس الكشف بنفس المكان، فيعلل ورود "مقام

الوجهية" عليه، وحصوله على **ملكة جديدة للرؤية** من كل الجهات من دون التفات إلى الخلف، برؤيته **للنور الأعظم** . وإدراك هذا النور جعل كشف "مقام الوجهية" مختلفا عن الكشف السابق، لأنه إذا كان الكشف الأول لمقام الوجْهِية قد جرى بواسطة القبلة، التي رأى في عرض حائطها ما وراءه، فإنه في الكشف الثاني زالت تلك الوساطة بفضل "النور الأعظم"، ولم يعد يدرك لذاته جهة إلا بالفرض لا بالوجود. يصف الشيخ كشفه الثاني قائلا:

صلاة في فاس بمدينة وخمسمائة وتسعين ثلاث سنة نِلته مقام وهذا »
الأصل في> الخيل عين بجانب ،الأزهر بالمسجد بجماعة أصلي وأنا ،العصر
لما أني غير .يدي بين الذي من أكشف يكون يكاد نورا فرأيته ،<الجبل
في أفرق ولم ،قَفاً ولا ظهرا لي رأيتَ وما ،الخَلْف حكم عني زال رأيته
إلا جهة لنفسي أعقل لا الكرة مثل كنت بل ،جهاتي بين الرؤية تلك
لي تقدم قد كان أنه مع ،شاهدته كما الأمر وكان .بالوجود لا ،بالفرض
هذا يشبه لا كشف وهذا .قِبْلتي حائط عرض في الأشياء كشف ذلك قبل
الكشف« (2: 486) .

ويكشف هذا المقام بوضوح جانبا من حقيقة التجربة الصوفية وكيف أنها تختلف جذريا من هذه الجهة عن الرؤيتين الفلسفية والعلمية. فقد رأى النور، ولكنه رآه منفردا، لم يره أحد ممن كان حاضرا معه في المسجد إلا هو. وهذا ما يُضفي على التجربة الصوفية طبيعة الاختصاص فلا ينالها إلا المختارون من أهلها، بينما تنحو التجربتان الفلسفية والعلمية نحو العلانية والشراكة والشمول كي يظفر بتذوقهما الجميع في الفضاء العمومي قدر المستطاع. كما أن هذا المقام يكشف عن ميسم آخر للحضرة الصوفية وهي عدم اكتراثها للتناقض أو للسببية، فتجربة العين ذات الجهات الأربع، أو بالأحرى عديمة الجهات، تخبرنا أن صاحبها يدرك الخلف بنور وهّاج ساطع، ومع ذلك لا يستطيع الآخرون رؤيته أو الرؤية به، والحال أن خفاء النور، مهما كانت حيثياته، مناقض لطبيعته، وهو نفسه يقر بذلك »إذ لا يمكن في النور أن يكون مستورا، فإنه لذاته يخرق الحجب ويهتك الأسرار» (2: 73)، أي أنه بالتعريف ظاهر ومُظهِر لما هو مخفي من الأشياء، فكيف يمكن أن يختفي، اللهم إلا إذا تحوّل إلى ضده. ومع ذلك فقد أصر ابن عربي أن يكون محتكرا للنور الذي رآه ورأى به خلفه، لا يشاركه في رؤيته غيره، ناسبا عدم رؤية الآخرين له لا إلى النور نفسه، وإنما إلى الذات الرائية التي سترت نفسها بستار الحجوبية »فما هذا الستر الذي يحجبه إلا

أن ذلك الحجاب هو أنت» (ن. ص). وهذا دليل على أن إدراك هذا المقام يؤدي إلى تحول في الذات يجعلها تفنى عن أبعادها الطبيعية إلا عن بعد الرؤية، لتصبح الذات عبارة عن مشاهدة ورؤية محضة. بيد أنه بوسعنا أن نستخلص أن توقف حكم الخلف، الذي هو ضرب من الغيب، وحكم اليمين واليسار، لا يمس صاحب الكشف، ولكنه يسري أيضا على العالم، فيكون هذا الكشف فناءً عن الأبعاد الطبيعية والهندسية.

1 - 2 رؤية النور من مقام الظلمة (السَّدْفَة):

ارتبطت فاس لدى مُحيي الدين في أكثر من تجربة بالنور، وكأن تجربة التصوف هي تجربة البحث عن النور وتذوق أنواعه اللانهائية؛ ولا ريب أن السَّدفة (الظلمة) نوع من أنواع النور العجيبة [191]. وإذا كانت نتيجة رؤية النور في "مقام الوجهية" فناء الجهات الأربع، فإن نتيجة النور في هذه الرؤية الجديدة هي **الفناء عن المعاصي**. وفي مدينة فاس أقام ابن عربي في هذه الحضرة، حضرة السَّدفة ليراقب أهل حضرة النور، فلنتركه يروي لنا حكايته:

«... فلمّا عاين هؤلاء الرجال من هذا القسم ما عاينوه من حضرة النور، بادروا إلى فعل جميع ما علموا أنه يصدر منهم، وفَنَوا عن الأحكام الموجِبة للبعد والقرب، ففعلوا الطاعات، ووقعوا في المخالفات، كل ذلك من غير نية لقرب ولا انتهاك حرمة. فهذا فناء غريب أطلعني الله عليه بمدينة فاس. ولم أر له ذائقا، مع علمي بأن له رجالا، ولكن لم ألقهم ولا رأيت أحدا منهم، غير أني رأيت حضرة النور وحُكْم الأمر فيها، غير أنه لم يكن لتلك المشاهدة فينا حكم، بل أقامني الله في حضرة السَّدْفة، وحفظني وعصمني، فلي حكم حضرة النور، وإقامتي في السَّدفة، وهو عند القوم أتم من الإقامة في حضرة النور. فهذا معنى قول بعضهم في الفناء إنه فناء المعاصي» (2: 513).

إنها تجربة في منتهى الغرابة، ومصدر هذه الغرابة راجع إلى ازدواجية المعايير فيها في أكثر من مستوى. فأولا ترجع غرابة هذه الرؤية إلى أنه يعتبر "الإقامة في حضرة الظلمة أتم من الإقامة في حضرة النور" لأنها تمكّنه من تمييز ما لا يميزه الآخر، وثانيا إلى أن للوقوف في حضرة النور حكما ولكنه يتوقف عند ابن عربي، وهذا الحكم هو أن يصبح صاحبها فاعلا للطاعات والمخالفات دون أن يدري الفرق بينها، وهي سمة مقام "أحدية الذات"، وهو مقام تصبح فيه المتضادات متماثلات، فتتعطل لصاحب هذا المقام القدرة على تمييز اللذات من العذابات، والمسرات من الآلام.

ولكن، كما قلنا، لا يسري هذا الحكم على الشيخ الأكبر، لأنه مقيم في حضرة النور من خلال حضرة السدفة. لقد اتخذ ابن عربي في هذا المقام صفة المشاهِد لمسرح الأحداث لا صفة الفاعل لها، أي صفة المقيم لا صفة أهل الحضرة. فهو لم يكن فيها صاحب تجربة، وإنما صاحب مشاهدة، مشاهدة الآخرين في حضرة النور من حضرة مقابلة وقد رُفِعَت عنهم الكلفة والتكليف والقدرة على التمييز بين الخير والشر في أعمالهم. نعم، لقد أقام الشيخ الأكبر في حضرة النور، لكنه كان يطل عليها من الحضرة المضادة، حضرة الظلمة (السدفة)، حتى لا يعمى عن القدرة على التمييز. هكذا تتحول الظلمة أداة لا للرؤية فحسب، ولكن أيضا لوقاية صاحبها من ارتكاب المخالفات والمعاصي في حضرة النور دون علم ولا نية بارتكابها. ولأول مرة تلعب الظلمة في هذا المشهد السوريالي دورا إيجابيا، فتغدو حجابا يقي المقيم فيها مما يقع لغيره.

وبهذه الجهة تكون السَّدفة شبيهة بالعقل، أو رمزا له، بحكم أنها تضمن التمييز، وتحفظ التكليف. وهذا يبرهن على أن الإنسان لا بد له أن يكون مركبا من أمرين لأنه خُلِق بيدين، ذلك أنه لو كانت تجربة النور تجربة بسيطة لا شوب فيها، لتحقق لصاحبها الفناء عن المعاصي، فيعمى عن إدراكها، أما عندما تكون تجربة الفناء مركبة من نور وظُلْمة، كما حدث لابن عربي، فإنها تكون تجربة حِفظ وعصمة مما يسقط فيه الذين يَلِجون حضرة النور فقط، وكأن من شأن هذه الحضرة تبديد قدرة الإنسان على العلم بحقائق الأشياء ونزع النية على العمل عنهم، فيصبحون مفعولات لا فواعل، موضوعات لا ذوات، ولعل هذا المقام هو مقام "أحدية الذات"!. لكن قد يكون من طبيعة هذه الحضرة أن تريك حقائق الأشياء كما هي، أي من حيث هي وراء الخير والشر وفوق الصواب والخطأ، لا كما يؤولها الإنسان المشروط عقديا وتاريخيا. إن مشاهدة ابن عربي لهؤلاء الأغيار الذين لا يعرفهم ولا التقى بهم التقاء حقاً، هو نوع من التنبيه إلى أن للقرب أحكامه التي تقتضي همة ورباطة جأش حتى لا يتلاشى صاحبه في عدم الحكم والتمييز.

1 - 3 رؤية القيامة الخاصة:

يتصف أهل الكشف - كما يروون عن أنفسهم - بضرب عجيب من المرونة المكانية والزمانية، حيث تتلاشى المسافات المكانية، والتقطيعات الزمانية، فيمكن للمشاهد أن ينتقل بين فاس ومكة، بين الدنيا والآخرة، بين الحاضر والمستقبل، بدون مانع أو برزخ حائل. في هذه التجارب تصبح البرازخ

جوامع لا فواصل، فيحل المستقبل في قلب الآن، ويلقي الحاضر بنفسه في حضن الآتي من الزمان من دون حَرج أو تمانع. ومن بين تجارب الكشف التي ذاقها ابن عربي في فاس سنة 593 تجربة رؤية قيامته. فقد ألقى به هذا الكشف في نهاية الزمن، أو في زمان غير قابل للعد والحصر إلا بالمواقف، لا بالحاضر والماضي والمستقبل، زمان ممتلئ بكثافة يمكن أن تضم كل اللانهاية في ليلة واحدة، إنه زمان المصير الأخروي، أو قل زمان ما بعد الزمان. وتقوم هذه الرؤية على مبدأ يقول بأن »حال أهل الشهود يشهدون المقدور قبل وقوعه في الوجود، فيأتونه على بصيرة، فهم على بيِّنَة من ربهم في ذلك، وهو مقام لا يناله إلا مَن كان الله سمعه وبصره» (4: 125). وقد وصف لنا تذوقه لهذا المقام في سياق حكاية عن أحد المتصوفة الذين يندرجون ضمن من يستعجلون رؤية قيامتهم قبل الأوان:

له تعجل من الله عباد من لأنه ،كانت حيث العبد لهذا القيامة كانت » التي البُشرَى وهي ،الآخرة الدار في أمره إليه يَؤول ما فيرى ،قيامته في منها مواقف فيها لنا وكان ،ذوقا رأيناها وقد .الدنيا الحياة في للمؤمن قدر على الليلة تلك قسمت لو ،ورجوع بأخْذٍ ،موقف مائة واحدة ليلة أشاهد .وخمسمائة وتسعين ثلاث سنة فاس بمدينة وذلك ،وَسِعَته ما الوقوف ذلك وكان .به النطق يمكنني لا ما الرحمة اتساع من موقف كل في . (153 :4) «...الرحمن بذكر فكيف ،الرحمة ذكر لاتساع

ولا يمكن لهذه الإطلالة على القيامة من وراء الزمن أن تتم إلا إذا ارتفعت حجُب الزمن المطلق، وهذا بدوره لن يتأتى إلا لمن كان له خيال قادر على تجسيد ما ليس موجودا بعد كي يصبح مرئيا. فيرى مصيره وحكم القيامة عليه متجسدا قبل أن ينصرم زمان عمره، وتنتهي كل أعماله التي سيحاسب عليها. فهل ستصبح حياة المرء وأعماله عبثا إذا عَلِم ما سيؤول إليه مصيره يوم القيامة؟ لا أعتقد، لأن ابن عربي عندما يبدد زمن القيامة في مواقف لانهائية، وحينما يجعل موضوع مشاهدته لقيامته هو الرحمة الواسعة التي لا يسعها لا نُطقٌ ولا موقفٌ، يجعل من غير الممكن إحاطة العارف بمشهد القيامة على نحو يحصل به اليقين التام لما سيؤول إليه.

1 - 4 رؤية المستقبل:

من بين رؤاه المتعددة نقف عند رؤيا تتعلق بالعلم بالمستقبل المتصل بالتاريخ السياسي. وقد ورد عليه هذا العلم مرتين في نفس السنة بفاس، ولكن من موقعين روحيين مختلفين، من "منزل مبايعة النبات لقطب الزمان"، ومن "حضرة الفتح". من الموقع الأول ورد عليه العلم بانتصار

المنصور الموحدي في معركة الأرك بالأندلس بشكل مقتضب للغاية، حيث يوجزه كالآتي: «ومن هذا المنزل [منزل مبايعة النبات لقطب الزمان] علمنا، حين وقفنا عليه سنة إحدى وتسعين وخمسمائة، نصر المؤمنين على الكفار قبل وقوعه بمدينة فاس من بلاد المغرب» (3: 140). ولم يفصِّل القول في طبيعة هذا العلم، هل هو خبر عن حدث قبل حصوله، أم هو مشاهدة برزخية لوقائع المعركة والانتصار فيها [192] .

أما في الموقع الثاني فقد امتزج فيه التاريخ بعلم الحروف، ونسب فيه العلم بسنة النصر لرجل لم يذكر اسمه، استعمل وإياه حساب الجمل لاستخراج سنة انتصار الموحدين، وذلك كما قلنا في سياق "حضرة الفتح":

« ولقد كنت بمدينة فاس سنة إحدى وتسعين وخمسمائة، وعساكر الموحدين قد عبَرَت إلى الأندلس لقتال العدو حين استفحل أمره على الإسلام؛ فلقيتُ رجلا من رجال الله، ولا أزْكَّى على الله أحدا، وكان من أخص أودائي، فسألني ما نقول في هذا الجيش؟ هل يفتح له وينصر في هذه السنة أم لا؟ فقلت له ما عندك في ذلك؟ فقال إن الله قد ذكر ووعد نبيَّه ص بهذا الفتح في هذه السنة، وبشّر نبيَّه ص بذلك في كتابه الذي أنزله عليه، وهو قوله تعالى ﴿إنا فتحنا لك فتحا مبينا﴾ فموضع البشرى ﴿فتحا مبينا﴾ من غير تكرار الألف، فإنها لإطلاق في الوقوف تمام الآية، فانظر أعدادها بحساب الجمل، فنظرت فوجدت الفتح يكون في سنة إحدى وتسعين وخمسمائة. ثم جزت إلى الأندلس، إلى أن نصر الله [إلا الأصل في] جيش المسلمين وفتح الله به قلعة رباح والركو وكركوي وما انضاف إلى هذه القلاع من الولايات. هذا عاينته ممن الفتح هذه صفته: فأخذنا للفاء ثمانين، وللتاء أربعمائة، وللحاء ثمانية المهملة، وللألف واحد، وللميم أربعين، وللباء اثنين، ولللياء عشرة، وللنون خمسين، والألف قد أخذنا عددها، فكان المجموع إحدى وتسعين وخمسمائة كلها سنون من الهجرة إلى هذه السنة. فهذا من الفتوح الإلهي لهذا الشخص. وكذلك ما ذكرناه من فتح البيت المقدس فيما اجتمع بالضرب في ﴿الم غُلبت الروم﴾» (4: 220) .

ويبدو ابن عربي في هذه الرؤيا ممتدا بجذوره في التاريخ الأندلسي، حيث لم يستطع أن يُخفي قلقه بشأن مصير بلاده، متخليا بذلك عن روح وحدة الوجود والأديان.

ومن بين الرؤى التي تتصل بالعلم بالمستقبل، رؤية رآها في مراكش سنة 596هـ تتصل بمغادرته المغرب نحو المشرق بعد أن يصطحب معه أحد رجالات فاس، وهو محمد الحصار. وقد علم بقَدَره المشرقي في مشهد

غرائبي يبدو فيه محمد الحصار طائرا جميلا يحلّق حول العرش! لننصت إليه يقص علينا قصته:

،هي كم أدري لا نوارنية قوائم له الله جعل قد العرش هذا أن واعلم » من فيه ظلا له فرأيت هذا ومع .البرق يشبه ونورها ،أُشهِدتها لكني نور يحجب العرش هذا مقعر ظل الظل وذلك .قدرها يقدر لا ما الراحة خرجت الذي العرش تحت الذي الكنز ورأيت .الرحمن هو الذي المستوي آدم الكنز فإذا ."العظيم العلي بالله إلا قوة ولا حول لا" لفظة منه حسنة طيورا ورأيت .أعرفها كثيرة كنوزا تحته ورأيت .عليه الله صلوات لي فألقِىَ علي؛ فسلَّم ،الطيور أحسن من طائرا فيها فرأيت .زواياه في تطير لي كشف حين مراكش بمدينة وكنت ،الشرق بلاد إلى صحبتي آخذه أن فيه سأل ،فاس بمدينة الحصار محمد لي قيل هو؟ ومن فقلت .كله هذا عن ،له فقلت ،والطاعة السمع فقلت ،معك فخذه الشرق بلاد إلى الرحلة الله مدينة إلى جئت فلما .الله شاء إن صحبتي تكون ،الطائر ذلك عين وهو ،نعم فقال حاجة؟ في الله سألت هل له فقلت فجاءني عنه سألت فاس انتظرك وأنا ،يحملك فلانا إن لي فقيل ،الشرق بلاد إلى يحملني أن سألته وأوصلته ،وخمسمائة وتسعين سبع سنة صحبتي فأخذته ،الزمان ذلك من إلى الديار المصرية ومات بها رحمه الله» (2: 436) **[193]** .

ونشير إلى أن لابن عربي تجربة رؤيوية فريدة تتعلق بالمرأة، سميناها بالرؤية الممنوعة، وأخرى بالرؤية المعصومة من تأثير الطبيعة والمدينة، خصصنا لهما سابقاً الفصل الخامس.

2 - لقاءات وتواصل:

شكلت لقاءات ابن عربي المدهشة مع شخصيات استثنائية في السجل الصوفي محورا مركزيا في سيرته العرفانية. مِن هذه الشخصيات من ينتمي إلى عالم التاريخ والواقع، ومنها من ينتمي إلى عالم الميتافيزيقا والروح، ومنها من يجمع بين البُعدين. وتشترك هذه الشخصيات في سمة عامة وهي التناقض في وضعها: فبمقدار أهميتها ونفوذها في عالمي الطبيعة والروح، تنحو نحو التخفي والتستر عن الناس، مما يجعل التعرف عليها علامة على علو منزلة العارف في التراتب الصوفي. بل إن وجودها في الواقع الحياتي يبدو عاديا للغاية ولا أثر فيه للمقام الذي يحتله في سلم القرب، فقطب الزمان يعاني من شلل في اليدين، ووتد جهة المغرب يزاول مهنة متواضعة هي نخل الحنّاء في السوق!، وخاتم الأولياء يعاني من محنة إنكار العامة لمرتبته... ولا شك عندنا أن ابن عربي كان يرمي من وراء رواياته المتصلة

بهذه اللقاءات الخارقة، سواء مع قطب الزمان أو مع وتد المكان أو مع خاتم الولاية، أو مع كبار الأولياء والصلحاء والعلماء، إظهار تفوقه بل، وأحيانا، تفرده على أنداده من أهل العرفان، وإبراز مرتبته الاستثنائية في سُلّم الولاية والقرب بالرغم من صغر سنه إبان تواجده في فاس. وهذا يعني أن هذه الروايات لعبت دور الحجة الخطابية والشعرية على رسوخ قدمه في عالم الفتوحات الروحية. وأهم اللقاءات التي كانت فاس مسرحا لها هي:

3 - 1 لقاءات مطلقة بأركان العالم:

حرص ابن عربي على أن يقدم لنا خارطة روحية للكون قائمة على مبدأ تناظُر الأرقام مع الرجال: »وبالجملة فما من أمر محصور في العالم في عدد، إلا وَلِلّه رجالٌ بعدده في كل زمان يحفظ الله بهم ذلك الأمر» (2: 16)، فلأيام الخَلق الستة رجال ستة، ولجهات العالم الأربع أوتاد أربعة، وللصلوات خمسة رجال، وللأقاليم السبعة أبدال سبعة، وللفتوة ثمانية فتيان وللزمن الواحد قطب واحد، وللولاية ختم واحد، وهكذا دواليك. ويخيل إلينا أنه كان ينظر إلى القطب والأوتاد والأبدال وخاتم الأولياء... وكأنهم ينهضون بدور الأركان والمؤسسات الروحية التي تقوم بتدبير العالم الروحي والطبيعي من وراء حجاب، كلّ من موقعه الخاص ومنزلته عند الله. وما يلفت النظر في لقاءات ابن عربي الخارقة مع أصحاب الحل والعقد في الوجه الآخر لهذا العالم أنهم غير مرئيين بالنسبة لعامة الناس، أقصد أن حقيقتهم الأخرى محجوبة عنهم وإن كانوا يصادفوهم في الأماكن العمومية كالأسواق والبساتين والمساجد. لكن قد يعرفهم بعض المختارين من أهل الله الذين تُلقى لهم علاماتهم وأماراتهم في الأحلام والرؤى، فيتعرفون عليها متى وقعت عليهم أعينهم. فإذا تم لأحدهم، كالشيخ الأكبر، أن كان له شرف التعرف على علامتهم، فلا يحق له إفشاء أسمائهم أو الإشارة إلى أعيانهم، وإلا تعرض للعتاب بسبب قلة أدبهم. إن أعمدة الكون هؤلاء لا يحبون الكشف عن حقيقتهم للناس، وكأن الكتمان التام دلالة على قوتهم ومكانتهم وعلى أنهم يحملون سرا يمنعهم من نشره بين الناس. هكذا يظهر أن المرتبة عند أهل الطريقة حجاب، فرُقيك في مدارك العرفان لا يزيدك ظهورا وتظاهرا بين الناس، بل خفاء وتواضعاً، وكأن المعرفة اللدنية تحمل خطرا على الجمهور وعلى المدينة، أو كأن الظفر بنعمة القرب يجعل صاحبها زاهداً في الدنيا، نافراً من فتنة الظهور وانبهار الجمهور.

يصف محيي الدين لقاءه **بقُطب** أو **غوث** الزمان (سنة 593-595 هـ)

قائلا:

بمدينة وخمسمائة وتسعين ثلاث سنة ،الزمان بقطب اجتمعت وكذلك »
بن ببستان يوما فاجتمعنا ،به وعرّفني واقعة في عليه الله أطلعني ،فاس
وكان ،الجماعة في فحضر .له يؤبَه لا الجماعة في وهو ،فاس بمدينة حيون
أهل من شيوخ معنا المجلس في وكان ،اليد أشل ،بجاية أهل من ،غريبا
تلك وكانت .وأمثاله الحصار العباس أبو منهم .الله طريق في معتبَرون الله
ولا ،لنا إلا المجلس يكون فلا ،معنا يتأدبون حضروا إذا بأسرها الجماعة
رجعوا بينهم فيما تكلموا وإن ،غيري فيهم الطريق علم في أحد يتكلم
لهم فقلت ،الجماعة في وهو ،الأقطاب ذكر [فوضع :الأصل] فوقع .إليّ فيها
،الرجل ذلك إلي فالتفت ،عجبا زمانكم قطب في لكم أذكر إني إخواني يا
كثيرا إلينا يختلف وكان ،الوقت قطب أنه منامي في الله أراني الذي
لك عيّن الذي الشخص تسمّ ولا ،عليه الله اطلعك ما قل لي فقال ،ويحبنا
الله اطلعني ما للجماعة أذكر فأخذت .لله الحمد وقال ،وتبسم الواقعة في
وبقينا ،عيَّنته ولا سمّيته وما ،السامعون فتعجب الرجل ذلك أمر من عليه
أنه الرجل ذلك ذكرت ولا ،العصر إلى إخوان أكرم من مجلس أطيب في
ما ،خيرا الله جزاك وقال القطب ذلك جاء الجماعة انفضّت فلما .هو
والسلام ،عليه الله أطلعك الذي الشخص تسمّ لم حيث ،فعلت ما أحسن
بعد رأيته فما .بذلك لي علم ولا ،وداع سلام فكان .الله ورحمة عليك
. (76 :4) «الآن إلى المدينة في ذلك

يُخيَّل إلينا أثناء قراءتنا لهذه القصة أن ظهور قطب الزمان في مجلس ابن عربي كان من أجل هذا الأخير، إما على سبيل الإعجاب به، وهو ظاهر من تنويه ابن عربي بنفسه باعتباره محور المجلس وقطب حواره، بالرغم من صغر سنه النسبي، حيث لم يتجاوز ثلاث وثلاثين سنة، وإما على سبيل الاختبار بشأن عدم إذاعة اسم قطب الزمان أو الإشارة إلى شخصه.

وبعد سنتين من لقائه قطب الزمان في فاس، أي في سنة 595هـ نراه يحقق فوزا روحيا جديدا بلقائه شخصية تحمل لقبين، **خاتم الولاية وخاتم النبوة المطلقة** . والغريب في الأمر أنه لا يذكر اسمه، وكأن المعنيّ به هو ابن عربي نفسه. ويتكرر في هذا اللقاء نفس الميسم الذي سجلناه في اللقاء السابق، وهو الخفاء أو الرغبة في الستر عن أعين الآخرين وظهوره للشيخ الأكبر وحده:

،ويدا أصلا أكرمها من ،العرب من لرجل فهي المحمدية الولاية ختم وأما »

،وخمسمائة وتسعين خمس سنة به عُرّفت ،موجود اليوم زماننا في وهو
لي وكشفها ،عباده عيون عن فيه الحق أخفاها قد له التي العلامة ورأيت
لا ،المطلقة النبوة خاتم وهو ،منه الولاية خاتم رأيت حتى فاس بمدينة
به يتحقق فيما عليه الإنكار بأهل الله ابتلاه وقد .الناس من كثير يعلمها
. (49 :2) «به العلم من سره في الحق من

ونراه فيما بعد يتعرف في فاس على أحد **الأوتاد** الأربعة، وهو ابن جعدون، الذي يحفظ جهة المغرب من العالَم وهو منخرط في الحياة العامة بين الناس ينخل الحناء بأجر زهيد، وكأنه لا يعلم حتى مقامه. والأوتاد هم أداة سكون وثبات جهات العالَم الأربع (الشمال والجنوب، الشرق والغرب)، حيث يلعبون دور الجبال بالنسبة للأرض. وقد أشار ابن عربي إلى واقعة التعرف عليه في مضمار مقارنته بين طبائع ومهام المؤسسات الروحية، القطبية والإمامة والوتدية، حيث قال:

والمقامات للأحوال الجامعون وهم الأقطاب ،عنهم الله رضي ،فمنهم »
الغوث وهو واحد إلا الزمان في منهم يكون لا ...بالنيابة أو بالأصالة
اثنين على زمان كل في يزيدون ولا الأئمة ،عنهم الله رضي ،ومنهم أيضا...؛
الله...؛ عبد والقطب ،الملك عبد والآخر ،الرب عبد الواحد ،لهما ثالث لا
ولا يزيدون لا زمان كل في أربعة وهم ،الأوتاد ،عنهم الله رضي ،ومنهم
ينخل كان ،جعدون ابن له يقال ،فاس بمدينة شخصا منهم رأينا ،ينقصون
والآخر ،فيه وولايته ،المشرق به الله يحفظ منهم الواحد ،بالأجرة الحناء
قد وهؤلاء .الكعبة من والتقسيم .الشمال والآخر ،الجنوب والآخر ،المغرب
،﴾أوتادا والجبال مهادا الأرض نجعل ألم﴿ تعالى لقوله بالجبال عنهم يُعبّر
في الجبال حُكم العالم في هؤلاء حُكم كذلك ،الأرض ميد سكن بالجبال فإنه
بين من لآتينهم ثم﴿ إبليس عن تعالى بقوله الإشارة مقامهم وإلى ،الأرض
هذه بالأوتاد الله فيحفظ ﴾شمائلهم وعن أيمانهم وعن خلفهم ومن أيديهم
. (6-7 :2) «الجهات

وقريبا من الأوتاد الأربعة يتكلم محيي الدين عن خمسة رجال يشتركون مع الأوتاد في مهمة حفظ العالَم، ويعتبرهم ملوك "أهل طريق الله"، ويسميهم **برجال الاشتياق** . وقد التقى باثنين منهم، وهما صالح البربري وأبو عبد الله المهدوي، ويصف حالهم ومهمتهم كالآتي:

فالأشواق ...أنفس خمسة وهم ،"الاشتياق رجال" عنهم الله رضي ومنهم »
الصلوات رجال وهم .الله طريق أهل ملوك وهم .المشاهدة عين في تقلقهم
هذا وإلى .الفرائض من صلاة بحقيقة مختص منهم واحد كل ،الخمس

يَحفَظ بهم ."الصلاة في عيني قرةُ وجُعِلت" السلام عليه قوله يَؤول المقام والصلاة الصلوات على حافظوا﴿ الله كتاب من آيتهم .العالم وجود الله ،منهم البربري صالح كان .نهار ولا ليل في ،صلاة عن يفترون لا .﴾الوسطى المهدوي الله عبد أبو وكذلك .به وانتفعت ،مات أن إلى وصحبته لقَيْتُه بمدينة فاس صحبته، كان من هؤلاء أيضا» (2: 15) .

ويبدو من وصفهم هذا أن رجال الاشتياق أهم من الأوتاد، لأن حفظ هؤلاء حفظ جزئي مختص بالجهات الأربع، في حين يمتد حفظ رجال الاشتياق إلى الوجود عامة. ولأول مرة نجد ابن عربي يتكلم عن ملوك الأولياء، دون أن يفصّل في أشكال وأنظمة تدبيرهم لشئون أهل الطريق، مكتفيا بالإشارة إلى اختصاص كل واحد منهم بصلاة معينة من الصلوات الخمس، بوصفها سر وجودهم ومرتبتهم.

ويمكن أن نضيف إلى هذا الصنف من الأولياء محدودي العدد رجال **الفتوة** ، ويحصر عددهم في ثمانية فتيان، لم يلتق بهم، وإنما أُخبِر بأحوال أحدهم، وهو عبد الله الدقاق، في فاس. وقد نالت هذه الطائفة، التي وردت أيضا باسم **رجال القوة** ، **ورجال القهر** ، تقديرا عاليا من الشيخ الأكبر لارتباطها خاصة بمكارم الأخلاق التي ترضي الحق. ومن هذه الزاوية نجده يعطي تعريفا طريفا للفتى باعتباره «مَن بذل وسعه واستطاعته في معاملة الخلق على الوجه الذي يرضي الحق»، ولكنه نقل عن عبد الله الدقاق تعريفا رائعاً آخر للفتوة النابعة عن الهمة:

« وأخبرني أبو عبد الله، محمد بن القاسم ابن عبد الكريم التميمي الفاسي، قال يخبر عن أبي عبد الله الدقاق، -وكان بمدينة فاس- وتذاكروا "الفعل بالهمة"، فقال أبو عبد الله الدقاق "فزت بواحدة، ما لي فيها شريك: ما اغتبت أحداً قط، ولا اغْتِيب أحدٌ بحضرتي قط." فهذا من الفعل بالهمة... وكان سيد وقته في هذا الباب» (1: 244؟) **[194]** .

3 - 2 لقاءات بطوائف من الأولياء:

بالإضافة إلى لقاءاته السابقة برجال محدودي العدد ذوي الأبعاد والأدوار الميتافيزيقية والكوسمولوجية الجسيمة، والذين يتميزون بالانفراد إما في زمانهم أو مكانهم أو مرتبتهم، يروي لنا عن نمط آخر من اللقاءات مع رجال تتحدد هويتهم لا بفطرتهم الخارقة أو بمددهم الإلهي، وإنما بانتمائهم إلى طوائف وبنيات صوفية معينة. من بين هذه الطوائف طائفتان صادف بعض أعضائهما في فاس أو سمع عنهما، وهما طائفة النِّيَاتيين، والطائفة التي يُخيَّل لها أنها تتكلم مع الجن.

لم يقدم في السياق الذي نحن فيه أية معطيات عن بنية طائفة **النياتيين** ، ولا عن مؤسسها، ورجالها، وأمكنة انتشارها، وإنما اكتفي بالتنويه بتعلقهم بمبدأ "النية" وما يتصل بها من مقدمات، كالهاجس والهمة والعزم والإرادة والقصد. ويصف سلوك هذه الطائفة بسمات غريبة تجعلها قريبة من نهج بعض المدارس الفلسفية، كانطلاق أصحابها من الذات لمعرفة الله، وتعلقهم بالغيب، وميلهم إلى الحزن الذي هو سرّ عمران القلب، وأخيرا بحكم توحيدهم العقلي المستند إلى النفي والتنزيه. وقد لقي أحد رجالاتهم في فاس، وهو عبد الله السماد. ويصف لنا أحوال هذه الفرقة الغريبة، مقارِناً إياهم بالعارفين والعامة ليخلص إلى تبويئهم أعلى مرتبة بين أندادهم من أهل الطريقة:

من بالله متعلقة وأسرارهم لقلوبهم؛ مراعاتهم الطائفة هذه أحوال فمن ...» حركتهم بل ،الغافلين مع بالنهار لهم اجتماع ولا .نفوسهم معرفة حيث فُقِد إذا الحزن فإن ،الحزن مقام عليهم الغالب .الغيب في ونظرهم ،ليلية ،والعارفون .السماد الله عبد فاس بمدينة منهم لقيت ...خَرِب القلب من ويلتذّون يفرحون لهم عقول لا الذين كالأطفال ،هؤلاء إلى بالنظر في الراسخة القدم لهم بالعامة؟ ظنك فما بالمريدين؟ ظنك فما ،بخشخاشة لأن ،الإثبات على النفي يُقدّمون ،"الفهوانيّة" في المشافهة ولهم ،التوحيد الرسل بها جاءت كلمة أفضل وهي ،"الله إلا إله لا" كلفظة ،شأنهم التنزيه التام الحضور لهم .شيء في اللهو من ليسوا ،عقليّ كونيّ توحيدهم .والأنبياء قيل ولهذا ...والأحياء الحياة بعلم اختصوا الأفعال جميع وفي ،الدوام على ‘و’الإرادة ‘و’العزم ‘و’الهمة ‘الهاجس’ معرفة فلهم ..."النيّاتيون" فيهم عند منه تكون التي هي والنية .للنية مقدَّمة أحوال كلها وهذه ،‘و’القصد متعلق وهي ،يبحثون ففيها .الإلهي الشرع في المعتبرة وهي .أفعاله مباشرة «الإخلاص (1: 212-213) .

ولا نملك، أمام هذا التقريظ المفرط، إلا أن نتساءل هل فعلا توجد هذه الفرقة بهذه المواصفات في عالم الناس، أم أنها أمل مُمَثَّل في صورة برزخية منسوجة من الخيال العرفاني؟

في سجل آخر، وهو سجل "التحول في الصور وعلاقته بالنغمات"، يذكر ابن عربي حالتين تتعلقان بمعرفة صور الجن. في الحالة الأولى ينفي عن طائفة، ممن يدعون رؤية صور الجن ومخاطبتهم، أن يكون ما يتخيلونه من صور هي صور للجن فعلاً، لأنهم لا يعرفون "نغماتهم"، إذ »من يعرف النغمات لم تلتبس عليه صورة أصلا، وقليل من يعرف ذلك، ويغترون

بصدق ما يظهر من تلك الصور في «أوقات» (2: 622) [195] .

3 - 3 لقاءات بعامة الناس ذوي الإلهامات والخواطر الإلهية:

لم ينس ابن عربي لقاءاته بعامة الناس، لكن لا مطلق الناس، وإنما من تميز بورود خواطر وإلهامات إلهية عليهم في مهنهم المختلفة [196] .
وما يُمِّيز هؤلاء هو أنهم كانوا حريصين على الدنيا، مكبين عليها، وليسوا مهتمين بطريق الصوفية، ومن بين هؤلاء ابن الحجازي، محتسب فاس، الذي يروي عنه:

« ورأيت ابن الحجازي المحتسب بمدينة فاس، ولم يكن صاحب علم بالشريعة، يوفقه الله لإصابة الحكم... فكانت أحكامه في حسبته تجري على السداد إلهاما من الله، فكان يقول إني لأعجب من أمري ما اشتغلت بعلم أحكام الشريعة، وأوافق حكم الشرع في جميع أحكامي، ولم يقدر أحد من علماء الشريعة أن يأخذ عليه في حكم لم يقل به مجتهد. هذا وحده رأيته من عامة الناس، معتني به، ولم يكن من أهل الطريق، بل كان حريصا على الدنيا مكبّا عليها كسائر عامة الناس، ولكن كان منور الباطن ولا يشعر بذلك. والخواطر كلها خطابات إلهية...» (2: 565) .

ولم تكن العلاقة بين الكشف والدليل، غائبة من لقاءات ابن عربي. وهذه العلاقة، التي كانت موضوع لقائه مع ابن رشد تقريبا، وهي التي تطرح في صيغة السؤال التالي: هل يحتاج الكشف أثناء وروده إلى دليل عقلي، أو هل من الواجب أن يكون الدليل مصاحبا للتجلي؟ تكررت رواية هذه المقابلة مع أحد رجالات فاس، وهو أبو عبد الله الكتاني، أكثر من مرة؛ وكان جواب هذا الأخير بالإيجاب، أي لا بد من الدليل للتدليل على المدلول أثناء الكشف، أي أن الكتاني كان يريد أن يزاوج بين طريقي النظر والكشف. أما الشيخ الأكبر، فلم يكن يمانع في قبول هذه المزاوجة، إلا أنه كان يرفض أن يكون الدليل ضروريا للكشف، لأن هذا الأخير علم ضروري، بينما دليل أهل الفكر والاستدلال مدخول بالشبه، أي أنه أجاب الكتاني بما يشبه إجابته لابن رشد: نعم ولا:

« والطريق الموصلة إلى العلم بالله طريقان لا ثالث لهما، ومن وحد الله من غير هذين الطريقين فهو مقلد في توحيده. الطريق الواحدة طريق الكشف، وهو علم ضروري يحصل عند الكشف، يجده الإنسان في نفسه، لا يقبل معه شبهة، ولا يقدر على دفعه، ولا يعرف لذلك دليلا يستند إليه سوى ما يجده في نفسه. إلا بعضهم، فإنه قال "يعطي الدليل والمدلول في كشفه، فإنه ما لا يعرف إلا بالدليل فلا بد أن يكشف له عن الدليل".

،فاس بمدينة الكتاني بن الله عبد أبو صاحبنا المقالة بهذه يقول من وكان يكون لا الأمر أن في وأخطأ .وصدق ،حاله عن وأخبر ،منه ذلك سمعت عن له يُكشَف أن غير من ذوقا نفسه في ذلك يجد غيره فإن ،كذلك إلا والأنبياء الرسل وهو ،له يحصل إلهي تجلّ عن له يحصل أن وإما .الدليل وهذا ،العقلي بالبرهان والاستدلال الفكر طريق الثاني والطريق .الأولياء وبعض عليه تدخل قد الدليل في النظر صاحب فإن .الأول الطريق دون الطريق في الحق وجه عن والبحث ،عنها الكشف فيتكلف دليله في القادحة الشبه شهدوا الذين العلم أولوا هم فهؤلاء .ثالث طريق ثم وما .المطلوب الأمر بتوحيد الله» ،الفتوحات 1: 319 (انظر .تح .ع .يحيى ،س5، 73-74) **[197]**

ومما لا ريب فيه أن تجربة التصوف ليست مفروشة دائما بالكشوف المدهشة والمذاقات العذبة، بل تتخللها هي الأخرى لحظات قاسية من العتاب والحرمان بل والطرد من المقام أحيانا، بسبب عدم التقيد بآداب الطريق. وغالبا ما يعود ذلك إلى إفشاء سر غير مسموح به للغير. ابن عربي نفسه ذاق مرارة هذه التجربة، **تجربة العتاب على إذاعة السر** ، كما عاين حالة الطرد من المقام بالنسبة لأحد العارفين، ونذكر في هذا السياق تجربتين وقعتا له في مدينة فاس. ففي باب مقام الحب، تكلم محيي الدين عن عواقب إذاعة السر، من **عتاب ووحشة** من المحبوب (سنة 594) قائلا:

أربع سنة ،فاس بمدينة أسراره من سراً الله منحني ولقد (حكاية) » ،تذاع لا التي الأسرار من أنه علمت ما فإني ،فأذعته ،وخمسمائة وتسعين قلت أني إلا .السكوت إلا جوابٌ لي يكن فلم ،المحبوب من عليه فعوتبت فإنك ،عليه غيرة لك كانت إن ،إياه أودعته فيمن ذلك أمر أنت توَلّ له أنا لي فقال ،رجلا عشر ثمانية من نحوا أودعته قد وكنتُ .أقدر ولا تقدر ،بسبتة وأنا ،إياه وسلبهم صدورهم من سلّه أنه أخبرني ثم .ذلك أتولى فقم ،وكذا كذا فعل أنه أخبرني الله إن ، الخادم الله عبد ،لصاحبي فقلت فلما .فسافرت ،ذلك في لي ذكر ما نرى حتى فاس مدينة إلى نسافر بنا ،صدورهم من وانتزعه ذلك سلبهم قد الله وجدت الجماعة تلك جاءتني .الباب هذا في لي جرى ما أعجب من وهذا .عنهم فسكتُّ عنه فسألوني «النون لذي الشاب هذا قالها التي بالوحشة يعاقبني لم حيث الحمد فللّه 2: 348-349 **[198]** .

هكذا يصبح ابن عربي أسير رؤيته، أسير سر محبوبه: فلا يحق له إفشاءه بين الناس. وهي تجربة في غاية القسوة، لأن من طبيعة الحب أن

يتجه للإعلان عن نفسه. فإذا مُنِع المحب العارف من إفشاء محبته بإلباسه لباس اللغة الجارية بين الناس، فقد مورس عليه امتحان قاس، لأن المحبة تطلب بطبيعتها مشاركة الغير فيها بنحو من الأنحاء. ولعل هذا هو ما يميز محبة الفلاسفة عن محبة العرفاء، فالفلاسفة يتكلمون عن محبة للحكمة من واجبهم أن يقتسموها مع الغير وأن تُلقَى بين الناس في الساحة العمومية، في حين يتكلم المتصوفة عن معرفة يقينية وضرورية لا يدخلها الشك والشبه إليها، معرفة أو عرفان فردي، سري، لا يحق لغير أهله أن يعرفوه، وكأن التكتم على أسرار الوجود هو حجر الزاوية في تجربة التصوف، في مقابل تجربة العلم والفلسفة التي تنحو نحو البوح بها والإفصاح عنها ونشرها بين الناس.

تذييلات

هذه هي فاس التي أقام فيها ابن عربي: إنها فاس الكشف والذوق، فاس النبوءة والإلهام، فاس اللقاء بين الواقعي والخيالي، بين السياسي والديني؛ إنها المدينة البرزخية التي توجد في نقطة تقاطع الأحداث والموجودات قبل أن تكون، فاس التي تجعل وجودك يزداد لطفا، وذاتك تزداد صقلا إذا حَلَلْتَ بها، فتكتسب ملكة المغامرة اللغوية والروحية من وراء حجاب.

لقد شكّل ذِكر وتذّكر مدينة فاس جزءً من سيرة ابن عربي الشخصية والعرفانية. وهي سيرة قوامها الأحلام والرؤى والتجليات واللقاءات، وهذا ما أضفى عليها طابع الحكاية: فدائما هناك حكاية ما وراء ذكر مدينة فاس، علماً بأن الحكاية كانت بالنسبة له عين الجد، فهي أداة برهنة وإثبات لقضية أو مفهوم أو فكرة أو نظرية جرى عرضها سابقا.

إن فاس، التي يَقُصَّ حكاياته عنها انطلاقا من ذكرياته المتخيلة، أو من خيالاته المتذكّرة، ليست هي بالضبط فاس التاريخية، بل هي بالأحرى فاس الروحية، فاس الأخرى، فاس الخفية وراء فاس الظاهرة. ولا شك أن إجابته على السؤال 136 الذي طرحة في الباب 73، وهو »أين يوجد الاسم الخفي على الخلق؟«، كانت تؤشر لما قلناه، فقد أجاب بأن هذا الاسم الخفي »جعله الله بالمغرب، لأنه [أي المغرب] محل الأسرار والكتْم» (2: 121). ومع ذلك، لا يمكن فصل فاس الظاهرة عن فاس الباطنة، طالما أن الأولى هي التي تُظهِر الثانية، وهذه هي التي تؤسس الأولى، وإن كانت تبقى في الخلف: هل يمكن مثلا تصور وجه السجاد بدون باطنه، أليس الباطن هو سر الظاهر؟

وعندما نراعي روح الطريق، سيكون علينا أن نعترف بأننا لا نملك جوابا على الأسئلة المتعلقة بحقيقة فاس إلا بسؤال آخر: أليست كثافة "الفتوحات الفاسية" في المدة القصيرة التي عاشها ابن عربي في هذه المدينة إشارة إلى ضرورة الجمع بين الثنائيات التي ترددت بينها الأسئلة التي طرحناها سابقا في المقدمة؟ نحن نتصور أنه لا معنى لفصل الوجه الواحد لفاس عن مقابله، أو إبعاده من مخالفه ومغايره، وإلا فإن رد فاس إلى أمر دون آخر سيكون إفقاراً لمكانتها وعمرانها الروحي.

إن زمان فاس، كمكانها، أمر في غاية الالتباس هو الآخر، إذ له وجه إلى الواقع، ووجه إلى ما بعد الواقع، وجه إلى الدنيا ووجه إلى الآخرة، وجه إلى المدينة بهمومها ومشاغلها، ووجه إلى المقدس المتحرر من الماضي والمستقبل والآن. كان ذوبان المكان في الزمان في وحدة واحدة من أجل إحداث الشعور بالدهشة، من أجل الإحساس بالطراوة، وبالخارق غير المتوقع، فكان المكان-الزمان مجلى لسيرة عرفانية خلاقة. إن كلامه عن فاس هو بجهة ما كلامه عن نفسه من حيث هي شبكة من العلاقات، وكنزٌ مخفيٌّ من الرؤى والأحلام.

كان الوجه الآخر لفاس فرصةً للحرية، للتحرر من الزمان والمكان، ومن الضرورات الطبيعية والإكراهات الاجتماعية. ولم يكن ذلك الوجه مكانا مغلقا محدودا بالخطوط الهندسية والعمرانية، بل كان مكانا منفتحا قابلا للفتح الروحي على الدوام، فكانت كل حكاية من حكاياته صنعا لغويا لفاس جديدة. فهل من حقنا، جراء ذلك، أن نعتبر فاس الأخرى هي وحدها التي تمثل فاس الحقيقية، فاس بما هي فاس؟ أبدا، فمحيي الدين كان مولَعا بفاس التاريخية أيضا، حريصا على تزمين وتمكين وتلوين التجليات التي حصلت له فيها والاتصالات التي أقامها مع أكابر القوم. نعم، لا ننكر أن التواريخ والمواقع ليست سوى مناسبات لذكر المطلقات التي تند عن الزمان وباقي المقولات الوجودية، فحتى الواقعة التاريخية التي ذكرها بمناسبة عبور جيش يعقوب المنصور المغرب نحو عدوة الأندلس، كانت مناسبة لقراءتها قراءة قدسية مكتوبة في آية قرآنية منذ الأزل!

كانت فاس برزخا في رحلة طويلة، مجلسا للراحة في مسيرة الانتقال والصعود بين المقامات، كانت منزلا للاتصال الروحي، من حيث إن الاتصال كشف وهتك للستور. وهذا ما يفرض اختفاء فاس الواقعية تحت ظل فاس الأخرى، فتكون فاس الأولى مجرد مناسبة للانفتاح على فاس الثانية التي تسمح بظهور ما لا يظهر. من أجل هذا كانت فاس الأخرى فاساً أثيرية،

فاساً نورية. لقد افتتن ابن عربي بمختلف أنواع الأنوار، الفاعلة والمنفعلة، المضيئة والمظلمة، الطبيعية والإلهية.

لقد صوّر لنا فاس مكانا أسطوريا مفعما بالقيم الميتافيزيقية والأخلاقية العالية، زاخرا برموز الولاية والقداسة، مكانا تسيّره مملكة خفية تتكون من القطب والأوتاد وأهل الفتوة وأهل الاشتياق والنياتيين الخ من أجل حفظ المدينة المرئية، المدينة التاريخية. إن حضور هؤلاء مجتمعين في فاس، جعلها مكانا عامرا بطاقة روحية خارقة، جعل منها مدينة باطنية، مدينة سرية، مدينة لها حكامها وحكماؤها، لها لغتها التي تجمع بين اللوغوس والميتوس دون أدنى تعارض.

وكما كان لفاس صورتان، صورة علنية مرئية للناس وأخرى خفية باطنية محجوبة عن عموم الناس، معلومة لخواصهم، كان لها أيضا تاريخان، وزمانان، تاريخ آخر وزمن آخر يناظر تاريخها المرئي، إنه التاريخ القدسي الذي يتجاوز تاريخها المدني الخاص إلى التاريخ العالمي، وهو التاريخ السري الذي لا يعلمه إلا الراسخون في العرفان، وربما لا يعلمه إلا ابن عربي نفسه. ومعنى هذا أن لفاس فاساً أخرى؛ وفي فاس الخفية تتوقف أبعاد المكان ومقاييس الزمان، وتتعطل مقولات الطبيعة ومبادئ العقل، وتكف بواعث الأخلاق، وهذا هو الكشف والفناء.

ولا يمكن القول بأن التحولات التي حصلت في ذات محيي الدين نتيجة تجلياته المشرقة ولقاءاته المصيرية أنها كانت تجري فقط في فاس الخفية، لأنه لولا أمكنة فاس المرئية لما ذاق ما ذاق من لذائذ المشاهدات. ففي فاس تختلط الولاية بالمكان والزمان، مما يجعلها تجربة وجودية مكانية-زمانية معاً.

إن فاس، التي يتكلم عنها، ليست موجودة سلفا، ليست معطاة قبْلِيا، وإنما يجري خلقها وتصويرها من خلال الرجال الذين يبتكرهم أو يلقاهم في برازخه العجيبة لكي يضفي عليها شيئا من الهيبة والهالة القدسية.

وإذا كانت فاس مكاناً أثيرا لاختلاق الأحلام، وبث الإيحاءات والإشارات، فإنه ستكون بالضرورة مكانا متناقضا، لأن التناقض والمفارقة والأسرار من طبيعة الحلم: وبالفعل كان ابن عربي يَرى لكي لا يَرى الآخرون، يَعلم لكي لا يَعلم الآخرون، وكأن الأمر يتعلق برؤية محرّمة، برؤية ممنوعة من الانتشار في الفضاء العام، ممنوعة من الظهور أمام العيون الأخرى. إنه قد يرى نفس الناس، نفس الموجودات والحوادث التي يراها الآخرون، ولكنه يرى فيهم شيئا لا يراه الآخرون. وهذا ما يضفي على رؤيته سمة الازدواج،

يرى ما يراه الآخرون، ويرى ما لا يراه الآخرون. ولهذه الرؤية السرية سبيل خاص هو علم العلامات، وهو علم سري يقتدر مالكه أن يدرك أن الجالس هناك في زاوية من المسجد أو تحت شجرة في البستان ليس مجرد إنسان، بل هو إنسان وشيء آخر، قطب أو وتد، أو أحد الرجال الخمسة أو الستة... أو مَلَك من الملائكة.

كانت الرؤى والأحلام والروايات والتجليات التي رواها لنا ابن عربي تقييدات لسيرة ذاتية، ولكنها كانت أيضا تدريبات غير مباشرة لنا نحن القراء الغرباء عن الطريق للدخول في الطريق، ومشاركة رُؤَى الشيخ الأكبر، وتقاسم نسائم أنفاسه، ومعاشره أوليائه ذوقاً.

الباب الرابع تداخل الوحدة والوجود والحرية

الفصل التاسع الحرية بما هي أعلى تجليات العبودية أو وحدة الوجود على صعيد العقل العملي

»من ذاق طعم العبودية تألم بالحرية!» ابن عربي، الفتوحات المكية.

«الحرية إذا لم تُعطِ الكرم لا يُعوَّل عليها» ، ابن عربي، رسالة لا يعول عليه..

»فإذا أغناك فقد أبعدك في غاية القرب، وإذا أفقرك فقد قَرّبك في غاية البعد«ابن عربي، الفتوحات المكية.

»فهذا كله يحل لك هذا الاشتباه، ويرفع عنك الحيرة التي تنشأ للناس من هذه الأقاويل المتضادة«، ابن رشد، تهافت التهافت.

عادة ما تُنسب فكرة الحرية بمعناها المتمرد، في الفكر العربي-الإسلامي بتجلياته الكلامية والفلسفية والصوفية، إلى الفكر الصوفي، وكأنه الفكر الوحيد القادر على رفع مكانة الإنسان إلى مرتبة الصدارة في مشهد الوجود. فهل كان التصوف حقّاً يؤمن بمبدإ الحرية بمعناها الحق، أم أنه كان في الحقيقة يتكلم عن الحرية ليعني بها ضدها، العبودية التامة؟ محاولة منّا للإجابة على هذا السؤال، وجدنا ابن عربي أفضل من يقدم لنا المعطيات الضرورية للاقتراب منه.

كانت مداخل ابن عربي للنظر إلى مسألة الحرية متعددة، كمدخل العلاقة ومدخل الوجود في علاقته بالإمكان والعدم، ومدخل الفرق بين العيني والإضافي، النهائي واللانهائي الخ. لكن غالبا ما كان ابن عربي ينظر إلى الحرية من جهة الإضافة، أي بوصفها **علاقة** مع ضدها العبودية. وتكون هذه **العلاقة** إما بين حدّين غير متكافئين، هما الأنا البشري المتناهي والمتميز والمحدَّد، والحق المطلق واللامتناهي واللامتميِّز واللامُحدد؛ أو بين حدين متكافئين، لكونهما يندرجان معا تحت نطاق الوجود الممكن، هما الذات البشرية، وباقي الموجودات من الأمثال والأغيار. وقد وجدنا أن العلاقة بين المتناهي واللامتناهي هي التي كانت تعنيه أكثر من غيرها في تحليله لمفهوم الحرية.

فضّل ابن عربي أن ينظر إلى الحرية من مستوى الكشف لا من مستوى التغيير، من زاوية الوجدان والانفعال لا من زاوية الفعل والتأثير، من مشارف التعالي والتسامي لا عبر المحايثة والالتزام، من أعالي الحق لا من أداني الخلق. كان ينشد إذن حرية روحية، لا عن حرية عملية (خلقية

وسياسية واجتماعية وثقافية) تسعى إلى التخلص من ضروب الحِجر الأخلاقي وفنون الاستبداد السياسي وأصناف القمع الاجتماعي وألوان الطغيان الثقافي؛ أو حرية نظرية عقلانية تهفو إلى التحرر من بطش الطبيعة ورعونة تقلباتها القاسية. كانت الحرية لديه فضاءً وجوديا يُدرِك فيه الإنسان نِهائيته لا إزاء أمثاله وأغياره من الخَلْق، بل حِيال الحق. فالشعور بالنهائية هي الطريق السالكة نحو الحرية، أي نحو الطمع في نيل شيء من اللانهائية عبر الإفراط في النهائية، والانعتاق من الوجودية أملاً في كشف الغطاء عن الأحدية، والتحرر من الخلق طمعا في التملي بالحق. ونفهم من هذا أنه مهما اتسمت إشكالية الحرية عند الشيخ الأكبر بالشوق إلى الأحدية، التي لا تعترف بالمقولات الوجودية، فقد كان الزمن بتجلياته المختلفة يسري فيها ويحركها في كل أطرافها، لأنه لم يكن يتصور الحرية صفةً من صفات الإنسان، وإنما هي مشروع ملقَى في فضاء الصيرورة والمستقبل لا يمكن أن يتحقق إلا بقفزة أحدية. بهذه الجهة، تبدو الحرية وكأنها فاكهة لا يذوقها إلا أصحاب الذوق الراسخين في الطريق. فهل سيكون بمقدورنا نحن أن نسير في معارج الحرية الأكبرية وهي مضنون بها على غير أهلها؟

لا يمكن أن نقترب من مفارقات الحرية ومفازاتها دون الاستئناس بجملة من الأسئلة التي يتعلق بعضها بهوية كل من الحرية والعبودية، وبعضها بالعلاقة بينها، وبعضها بالغاية. فبالنسبة لحقيقتها تتبادر إلى ذهننا هذه الأسئلة التالية: هل الحرية من باب **الوجود** ، أم من باب **الماهية** ، أم إنها بالأحرى من باب **العدم** ؟ هل كانت نقطة انطلاق الشيخ الأكبر نفْيُ **وجود** الحرية من أجل إثبات **ماهيتها** ، أم إثبات وجودها ابتغاء نفي ماهيتها؟ وإذا سلّمنا بأن الحرية من سياق الوجود لا من سياق الذات، فسيكون من حقنا أن نتساءل أيّ نوع من الوجود تندرج تحته: هل الوجود **الجوهري الذاتي** ، أم الوجود **العرَضِي الإضافي** ، أم الوجود **الثبوتي** أم الوجود **السلبي؟** هل تنضوي تحت الوجود **العيْنِي** أم الوجود **البيْنِيّ** ، أم إنه الوجود **العدمي** ؟

ومن جهة علاقة الحرية بالبنية الأونطولوجية للإنسان، نتساءل: هل الأصل في الإنسان الحرية أم العبودية، كأن تكون الحرية ذاتية، والعبودية عرضية، أم العكس؟ أو بالأحرى، هل الحرية أدخل في باب جوهر الإنسان، في مقابل العبودية التي تنسحب إلى مرتبة العرَض الطارئ عليه، أم العكس؟ من جهة أخرى، وإذا جاز لنا أن نتكلم عن العلاقة بين الحرية والعبودية على غرار العلاقة التي توجد بين الهيولى (المادة) والصورة، فهل

نعتبر الحرية بمثابة الهيولى التي تحل فيها العبودية، أو نعتبر الحرية شبيهة بصورة الإنسان التي تحل في العبودية، وكأن هذه الأخيرة تنطوي على الحرية بالقوة؟ وإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كانت علاقة الحرية بالعبودية هي كعلاقة الهيولى بالصورة، وعلاقة القوة بالفعل، فمن يُخرِج القوة على الحرية إلى الفعل: هل هو الشيخ الذي يأخذ بيد المريد في عملية تحرره من أسباب الطبيعة والناس، أم هو القرآن أم هو مدد آت من السماء مباشرة؟

وإذا ما غضضنا الطرف عن هذا التقابل الفج بين الحرية والعبودية معتبرين أن العلاقة بينهما إضافية، سيكون علينا أن نتساءل ما حقيقة هذه العلاقة الإضافية بينهما: هل التضايف بينهما من جنس **التضايف الذاتيٌّ** المتبادل من الجهتين فيكون دخول الحرية في ماهية العبودية كدخول العبودية في كنه الحرية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل تحقيق بالحرية مشروط بالغلو في العبودية، وتحقيق العبودية مشروطة بالحرية طالما أن الضد لا ينفك عن ضده؟ أم أن التضايف بين الحرية والعبودية تضايف ذاتي من جهة واحدة فتدخل الحرية في جوهر العبودية، على غرار دخول الواحد في حد العدد، فيكون الحر هو من يشاهد صفة الحق في نفسه، وهي الحرية؟ أم أن تضايف الحرية والعبودية من جنس **التضايف العرَضيّ** الذيلا يشترط دخول أحد الطرفين في ماهية الآخر؟ ثم هل التقابل بين الحرية والعبودية هو من نوع التقابل **التناقضي** أو **الضدي** أو من نوع التقابل بين **الوجود العدم** ؟

ونفس السؤال يراودنا لكن بطريقة أخرى إذا ما نظرنا إلى الحرية من جهة الغاية، وهو: هل كانت غاية ابن عربي من هذا البحث الوصول إلى مقام الحرية عبر نفي العبودية، أم بلوغ مقام العبودية عبر نفْيِ الحرية، أم بالأوْلى الاحتفاظ بالعبودية في عز تجاوزها نحو الحرية؟ هل غاية الحرية تحقيق فراغ مطلق في الذات طمعا في امتلاء مطلق؟ ونعتقد أن كل هذه الأسئلة توْم السؤال الأكبر، وهو هل يمكن أن يكون للحرية مكان ما في فضاء تملؤه عقيدة وحدة الوجود؟ ويسلمنا سؤال الغاية إلى سؤال الطريق الموصلة إلى الحرية: هل الطريق إلى الحرية هو طريق "الغِنَى بالله" عن حقوق الأكوان واسترقاق الأغيار، أم إنه طريق "الفقر إلى الله" في غمرة الغِنَى به عبر الاستغناء عن الأسباب والفرار من العالَم إلى الله؟

هذه الأسئلة وغيرها تَشِي بخطورة مقام الحرية لمن يريد أن يغامر

بتحقيقها، خطورة التضحية بجنة العبودية، الآمنة والمضمونة بقضاء الله وقدَره، وبضرورة الطبيعة وحتميتها، وبتوافق الأمثال وتراضي الأغيار، في سبيل أرض غير آمنة ومحفوفة بالأسرار، هي أرض الحرية. أليست الحرية هي التي كانت وراء تضحية آدم بالجنة في سبيل الأرض؟ غير أن خطورة الحرية قد تأتي أيضا من الحيرة إزاء نوع الأدب الذي ينبغي أن يتحلى به الحر أمام الله [199] ، أو من التردد أمام نوع الخلُق الذي يتوجب الاتصاف به أمام الأمثال والأغيار من الناس [200] ، أو قد تترتب الخطورة من الخشية من أن تتحول الحرية إلى حجاب يستعبِد الإنسان بسبب استعمالها العقل سبيلا لتحقيقها.

إن استئناسنا بالقاموس الفلسفي لطرح أسئلتنا لا يعني أن اللغة الفلسفية، أي اللغة المفهومية المجردة القائمة على العقل والاستدلال، كانت هي معوّل ابن عربي الأساسي لصياغة إشكاليته الخاصة عن الحرية [201] . فقد كانت مصطلحاته تستمد شكلها ومضمونها من القاموس القرآني، أي قائمة أساسا على الخيال والاستعارة والمجاز والتمثيل وما تستدعيه هذه القوى والأدوات من تأويل هدفه خلق جو من الالتباس والحيرة. هكذا سنلفيه يستعمل مجازات من قبيل الغِنَى والفقر، والعبودية والاسترقاق، والمشيئة، والمحل، والحق، والطلب، والبُعد والقرب والغيرة، والفعل التصريف، والسؤال، والحال والعين وهلم جرا. فهل ستجد الحرية متسعا أكبر لإثبات ذاتها عبر لغة التمثيل والخيال، أم أن ابن عربي سيستند إلى هذه اللغة ليثبت أن **الحرية خيال في خيال** ؟

1 - الحيرة طريقا للحرية!

تأتي أهمية إشكالية الحرية عند ابن عربي من كونه ربط **الحرية بالوجود** ربطا جوهريا إلى درجة صار مصيرها رهناً بمقدار أو بنوع الوجود الذي يتمتع به الكائن الذي يُفتَرَض أن يتصف بها. وهذا ما سيُضفي على إشكالية الحرية، كما تصورها الشيخ الأكبر، طابعا **إضافيا** . ذلك أننا لا نستطيع فهم حقيقة الوجود، الذي للإنسان أو للعالم، إلا من خلال إدراكنا لطبيعة الوجود الذي لله، وبالمِثْل لا نستطيع استيعاب مقدار ونوع الحرية التي للإنسان إلا عبر إدراك مقدار الحرية التي لله.

وبارتباط مع الوجود، نجد لإشكالية الحرية وجها آخر، هو الوجه **الذاتي** . ذلك أن مقتضيات النظرة البرزخية كانت توجب على ابن عربي، منذ البداية، أن ينظر إلى كل من الله والإنسان من زاوية الذات. فقد كان يميز بين **الحق** الغنيّ عن أي علاقة له بالعالم، و **الله** المضاف إلى

العالم في كل آن وحين. ونفس الأمر بالنسبة للإنسان، حيث كان ينظر إليه حيناً بوصفه **عينا** (ذاتا) مستقلة عن كل المقولات والأعراض الوجودية، وينظر إليه حينا آخر باعتباره **عبداً** لله أو للعالم، أي بما هو مضاف إلى غيره.

وكما أشرنا، فإن صياغتنا لجانب من عناصر الإشكالية الأكبرية للحرية على هذا النحو لا يعني أننا نعتقد أنه كان يقصد من الحرية ما كان الفلاسفة يفهمه منها، من حيث الموضوع والمحرك والغاية [202]. فلم تكن الحرية حول أطروحته وتبيين بيان عربي لابن القولية الإستراتيجية من الغاية تحصر التي الصارمة العقلية الآليات باستعمال منسجم بناء ضمن والعبودية الالتباس من جو خلق ،ذلك من العكس على تهدف كانت بل ،وتُقَيِّد وراء سعيا ،فيه تتأمل أو وتشهده تحكيه ما كل في القولي والتشابه الدلالي في التأويل آلة باستعمال وذلك ،استعمالاتها مجالات وتكثير الدلالة توسيع برهانيا خطابا الحرية حول الأكبر الشيخ خطاب يكن لم .حدودها أقصى بحرية له يسمح تضاديا خطابا ذلك من العكس على كان بل ،متماسكا بدون ضده مع الضد جمع أو ،ضده من الضد معنى استنباط في أكبر رقابة عقلية أو شرعية ،قوية على غرار قوله:

فأنت العامل لا العامل! كما قال ﴿وما رميتَ إذ رميتَ﴾. فنَفَى عينَ ما أَثبَتَ لك، وأثبته لنفسه، فقال ﴿ولكن الله رَمَى﴾، وما رَمَى إلا العبد، فأعطاه اسمه وسمّاه به، وبقي الكلام في أنه هل حلاه به، كما سماه به أم لا؟ فإنّا لا نشك أن العبد رَمَى، ولا نشك أن الله تعالى قال ﴿ولكن الله رمى﴾ **[203]**.

نعم، يُعَدّ ابن عربي من أكثر المتصوفين تفلسفا وانفتاحا على مفاهيم الفلسفة ومناهجها ورؤاها الكونية، كما كان يشارك أصحاب النظر والحكمة دعوتهم الإنسانَ إلى التحرر من رِقّ الأغيار وقيد الأمثال، إيمانا منه بأن حقَّ نفسِ الإنسان في الحرية أعظم من حقّ مِثله في مصادرتها، سواء كان هذا المِثْل فرداً بنزواته وأهوائه، أو مجتمعاً بمؤسساته وقوانينه وأعْرافه المُرهِقة، أو دولة بقوانينها واستبداداتها [204]. إلا أنه كان يفعل ذلك بلغته المتحررة والمحجوبة بضروب من التورية والاستعارة، وبأجناس من التقلب والتلون بين الدلالات والمتقابلات والإضافات سعيا وراء إحداث حال الاشتباه والارتباك والحيرة لدى المتلقِّي. وقد كانت لغة القرآن، كما سبقت الإشارة، قدوته ونبراسه، تفكيراً وتعبيراً. لذلك سيكون سعينا صعبا، لأن البحث عن مكامن للحرية في أصداف مضاداتها ومجازاتها واستعاراتها،

الهيّن بالأمر ليس ،«أصولها بغير والفروع ،مراتبها بغير الأمور« إلحاق دون اللفظ تُقلِّب تأويلية قراءة منا تتطلب المجازية عربي ابن فمصطلحات .تماما يُعلِن مثلا نجده فعندما .الممكنة وآفاقه الكامنة أوجهه كل على الواحد ،الغير إلى "بالحرية إضافته" على الله إلى "بالعبودية الإنسان إضافة" تفضيله ،الحرية مقام من أشرف ،العبودة أو ،العبودية مقام بأن للقول انحيازه أو مقام في مشهوده بينما ،الأغيار أعيان الأخير المقام في الإنسان مشهود لأن ،العبارات لهذه المباشر بالمعنى نكتفي لا أن علينا ، [205] الله هو العبودية تكشف قد التي المضمَرة وأحكامها المحجوبة معانيها نستجلي أن علينا بل .بالحسبان يخطر لا قد آخر أمرا لنا

ومع ذلك، لن تسمح لنا طريقة التفكير الأكبرية بالانفلات من متضاداته، بكل ما يقتضيه التضاد من **ازدواج وتنازع وتناف وتضايف وبينية وبرزخية وتقلب** ، سواء على مستوى الوجود أو الذات أو المعرفة أو الفعل. ولا يَخفَى أن التّضاد لا يكون إلا في جو من التعدد والاختلاف والحركة والتغير. فالإنسان لا يعمل بيد واحدة، ولا يرى بعين واحدة، ولا يفكر بعقل واحد، بل يعمل بيدين، ويُدرك بعينين، ويفكر بأكثر من عقل واحد، وبأكثر من قلب واحد، باستدلاله وتخيله وتذكره وتوهمه. وهذا ما يفسر أنه كلما تصوَّر الحرية تراءت له العبودية، وكلما فكّر في العبودية تبدت له الحرية متوارية خلف حجابها. ومن لا ذوق له في التصوف يستنكر مثل هذا التفكير التقابلي، إذ لا يُعقَل إثبات الحرية بنفيها، أو يحلو لا الصوفي الذوق صاحب ولكن . [206] تجلياتها بإثبات وجودها إنكار النفي بين توجد الحقيقة وكأن ،ضدها عبْر إلا الحرية حقيقة إدراك له متحركة متقلبة طبيعة ذات أنها يعني مما ،والصواب الخطإ بين ،والإثبات يستعبِد حجابا الحرية تكون فقد .بعينه حال على مستقرة غير صائرة مستقيما طريقا العبودية تكون وقد ؛ [207] عقله يستعمل الذي الإنسان وقد ؛(215 :2) « **عبدا لا عبدا** « الإنسان يكون وعندئذ ،الحرية نحو الحرية عين العبودية تكون أي ،الفقر عين والغنى ،الغنى عين الفقر يكون .العبودية عين والحرية

ومعنى ذوق **الجمع** بين المتقابلين هو أن النظر الصحيح للحرية يتمثل في الوقوف في مقام **الحيرة** ، لأنها أكمل حالات المعرفة، وطلب المزيد منها إلى أن يتمكن العارف من الوقوف في موقف يرى فيه المتقابلات وكأنها واحدة. وهذا ما يجعله يشعر بخطورة الحرية، لا بسبب و حقيقتها صيرورة بحكم أيضا ولكن ، [208] وحسب أسرار على انطوائها

لا أن يطالبنا الأكبر الشيخ كان ،ولذا .والإثبات النفي بين وجودها تقلب المعرفة ضحايا نقع أن مخافة ،العقلي التأويل إلى الحيرة مقام نتعدى أن من فبالرغم .للحقيقة واحدا وجها إلا تملك لا التي الجازمة المقيَّدة لم الله بأن بالحسم توحي ،﴾تعملون وما خلقكم والله﴿ تقول التي الآية في ما كل« لأن ،وأحكامه أعماله أيضا وخلق بل ،وحسب الإنسان يخلق يعتبر موريسة وليد كان فقد ،(316 :4) « البديع فهو ،لله مبتَدَع الوجود :4) « **العالم في الحيرة ثبوت في وردت آية أعظم** « إليها المشار الآية أن هو بما الإنسان تصور يمكن لا أنه إلى يرجع ذلك في السبب ولعل ،(126 في بخلافته وحباه ،صورته على خلقه الله أن دام ما ،"خَلْق" بدون إنسان .كلها الأسماء بمعرفته غيره عن وميَّزه الأرض

ولا يَخفَى أن القول بالطبيعة الضدية للنظرة الأكبرية لفكرة الحرية لا يعنى أنها تقوم أساساً على التنافي والتمانع بين الضدين، وإنما تعني أنها نظرة برزخية، أي بلغة العصر نظرة إشكالية. فكل المفاهيم والقضايا التي يتناولها الشيخ الأكبر بفكره، أو يتصورها بخياله، أو يتخيلها بوَهْمه، كانت تتخذ أكثر من وجه وقصد متضايف، متكامل حينا ومتقابل متناف حينا آخر. ولم يسْعَ إلى "الحلولالوسطى العادلة" التي تراعى ميزان التوفيق بين المتقابلات تخفيفا من حدتها لحل الإشكالات المترتبة عنها، بل كان يعمل، على العكس من ذلك، من أجل تأجيج جذوة التضاد بينها ضمانا لهمّة الإبداع ويقظة التجاوز. وهذا ما تبرهن عليه كيفيةُ تناول صاحب **الفتوحات المكية** لفكرة الحرية: فهو لم يكن يسعى لتفنيد الدعاوى المؤسسة لقيام الحرية، ولا لنقض المقدمات المدافعة على شرف العبودية، وإنما كان يسعى إلى أن يَبقَى بين نارَيْ الإثبات والنفي، فهو تارة ينتصر لصالح الحرية، وأخرى يدافع عن مزايا العبودية، وكأن الحرية هي الوجه الآخر للعبودية.

أمام هذه الإستراتيجية الضدية والملتبسة للكتابة الأكبرية، سيكون من الصعب إخضاعها لمطالب الحد والبرهان ابتغاء استخلاص موقف فلسفي واضح من الحرية، لأن صاحبها لم يكن يكتفي بالاستدلال بلوازم وأعراض الشيء على حساب الشيء عينه، بل كان يريد مشاهدة الشيء نفسه مباشرة، الأمر الذي يقتضي منّا شيئا من الذوق والوجدان. ومع ذلك، فإننا لا نريد توريط القارئ في مواقف حافلة بالتضاد والالتباس لا يظفر منها بشيء، بل سنسعى قدر الإمكان إلى تجاوز موقف الحيرة بالعمل على وضع ما يشبه ملامح عامة لِمَا يمكن أن يسمى "نظرية ابن عربي في الحرية-العبودية".

2 - إمكان الحرية في الأفق الأكبري

في فكر مُشْبَع بالوحدة الوجودية، لا يمكن للمرء أن ينتظر ظهورا قوياً لفكرة الحرية، بالمعنى الذي يعطي الإنسان حق التصرف في حياته والتشريع لمستقبله والتفكير في مصيره في منأى عن أي ضغط أو إكراه. لا يمكن أن ينتظر المرء من فكر يعتز بتسمية الإنسان "عبداً" أن يعترف بالمكانة الجوهرية للحرية بالنسبة للوجود البشري، تلك الحرية التي يكون هدفها تعزيز كرامة الإنسان بما هو إنسان، لا بما هو عبد. فأفق الفكر الأكبري ليس أفقاً "إنسانيا" بالمعنى الذي يسعى إلى تحريره من القيود التي تنال من مروءته، أو التي تحد من طاقاته في الفعل والتشريع والإبداع، وإنما هو أفق إلهي ذوقي، غايته القصوى ضمان العبودية المطلقة لله، والفناء التام فيه، باعتباره السيد والحر الوحيد.

لكننا في مقابل ذلك، نعلم جيدا أن "وحدة الوجود" الأكبرية ليست وحدة برهانية متراصة [209]، وإنما هي وحدة قلقة ومتقلبة، وحدة مشتبهة ومتضادة، وحدة تسمح بالتفرقة والتمايز بين الخالق والمخلوق، بين الحق والخَلق في عز رفضها للمغايرة، اتقاءً للغيرة الإلهية. كما تسمح وحدة الوجود الأكبرية بأكثر من مقام، مما يشجّعنا على أن نطمع في العثور على تجليات حقيقية للحرية بين المسافات التي تفصل هذه المقامات، وليس على مجرد وَمَضَات نادرة في سماء زاخرة بخطاب العبودية والجبر. من أجل ذلك، عندما تُطالِعُنا مظاهر فكرة "وحدة الوجود" في كل لحظة من لحظات ومنعطفات تناول ابن عربي لمسألة الحرية صراحة أو ضمنا، بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، فإننا لن نيأس من إثبات قدرة الإنسان على الفعل الحر. بل إننا نستطيع أن نزعم بأن كثيرا من أقواله الدالة على "وحدة الوجود" هي في جوهرها تعبير عن طموح متأجج للحرية، بجهة ما. فعندما يقول مثلا «كن مِمَّن يُنسَب إلى الحق، ولا يُنسَب إلى الخلق» (2: 518)، فهو في حقيقة الأمر يطالبنا، بطريق غير مباشر، بممارسة التحرر من استرقاق سلطان الأغيار. من هنا نعتقد بأن فكرة الحرية يمكنها أن تكون مِحَكّا لمدى وفاء الشيخ الأكبر لمذهب "وحدة الوجود"، ومختبرا لامتحان مقدار مصداقيته وتماسكه، وربما أداة للوقوف على حدوده. لأنه، إن كان ابن عربي مؤمناً حقا بأن الله خَلَق الإنسان على "صورته"، وبأنه أوكل إليه خلافته في الأرض، وبأنه منزه عن العبث حينما أمره بطاعته وأداء فرائض شريعته، فإنه لا يمكن أن يسلبه حريته وقدرته على الفعل.

وبالفعل، من يريد أن يثبت أن الفكر الأكبري أجدر من غيره من

أنواع الفكر الكلامي والفلسفي بالدفاع عن الحرية، سيجد ما يكفيه من البراهين على ذلك. ونذكر على سبيل المثال خمسة براهين:

1. قيام هذا الفكر على مبدإ **الحركة والتقلب والتحول** ، لا على الثبات والاستقرار، كما هو الحال لدَى تيار كبير من الفلاسفة. فالفكر الذي ينتصر للحركة والتقلب في كل شيء: في الموجودات والصفات والأحوال والصور والمقامات والجواهر والماهيات، بل وحتى في الله ﴿كل يوم هو في شأن﴾، هو أحرى بأن يكون فكراً منفتحا على مغامرات الحرية بأكثر أشكالها جذرية وغرابة.

2. قيام الفكر الأكبري على مبدإ **الإمكان** بوصفه البيئة المناسِبة لانبثاق الحرية بالمعنى الحق للكلمة، فهو الذي يفسح الطريق أمام شتى الاحتمالات للقيام بالأفعال وتغيير الصور والأحوال والأحكام [210] . أما الفلاسفة، الذين أقاموا صروحا متماسكة للحرية على أساس الضرورة، بما تقتضيه من عقل وبرهان، فإنهم، في واقع الأمر، إنما أرادوا تقييد الأفعالَ وحصر الحقائق بأسباب وحتميات وإكراهات جعلت هامش الحرية ضعيفا بحيث لا يسمح لها بأية طفرة أو تجديد.

3. وإذا كان الإمكان هو الفضاء الذي تجري فيه الحركة، فإنه لا بد لها من محرك، وهذا المحرك هو **التضاد** . وبالفعل، فإن الموقف الأكبري من مبدإ الحرية، الذي تطبعه الحيرة والقلق، يدل على أن الفكر الأكبري فكر **تقابلي** ، وليس فكرا ذاتيا ماهويا، بكل ما يقتضيه التقابل من **ازدواج وتضايف وبينية وبرزخية** سواء على مستوى الوجود أو المعرفة أو الفعل. فابن عربي لم يكن يشعر بحرج في نظم هذا البيت الشعري: «إذا كان **حال** الفتى **عينه** فذلك/ **حر وإن لم يَكُنِ** » (2: 502)، أو في التصريح بأنه « لولا **القُرب** ما عُرِف **البُعد** » (4: 20 ص)، أو في قوله « فإذا أغناك فقد **أبعدَك في غاية القُرب** ، وإذا **أفقَرَك فقد قرّبك في غاية البُعد** » (4: 308)، أو في قوله لولا الإمكان ما أُدرِك الوجود، ولولا العبودية ما عُرِفَت الحرية. ولعل أبلغ مثال على الكتابة الضدية لدى ابن عربي هو ربطه مقام الحرية بمقام تركها [211] .

4. وعلى مستوى الإدراك والمعرفة، نعثر في رحاب الفكر الأكبري على مقدمة رابعة توطئ بقوة لوجود الحرية، وهي القول بأصالة **الخيال** بلوازمه المختلفة من تمثيل وتشبيه ومجاز واستعارة ومحاكاة وحكي وشعر... على حساب العقلببرهانه وحدِّه وماهيته. فالقول بأصالة الخيال وبموضوعاته المصنوعة من عالَم الإمكان، هو خير بيئة لقيام فكر الحرية؛ بخلاف الفكر

الذي يقول بأصالة العقل الذي لا يمكن أن يؤدي إلا إلى الحصر والتقييد والمراقبة الصارمة للأقوال والأفعال البشرية. ومع ذلك، سنرى كيف أن ابن عربي يستعمل أحيانا هذه العناصر الأربعة (التقلب والإمكان والتضاد والخيال) لإثبات وحدة الوجود، وبالتالي لإقرار عبودية محضة لله.

5. قيام الفكر الأكبري على مقولة الإضافة من شأنها أن تسمح بوجود الحرية بجانب العبودية، لأن وجود العبودية يستدعي وجود الحرية.

6. قيام الفكر الأكبري على مبدإ التمييز بين العين (الذات) والوجود، يسمح للعين أن تقبل السيادة والعبودية معا.

7. حجة التكليف وما يترتب عنها من وعد ووعيد بالثواب والعقاب، تثبت أن لا مناص له من التسليم بأن الفعل هو لمن قام به أو اقترفه، لأن هل ، **الفعل في التجلي** ... « الصدد: هذا في يقول العبث، عن منزه الله بوجه أثبته كنت ووقتاً ،بوجه أنفيه كنت ً فوقتا يصح؟ لا أو يصح من يكون أن يمكن لا بالعمل التكليف كان إذ التكليف ويطلبه .يقتضيه إذ ،يفعل ولا يعمل لا أنه يعلم لمن وا<ل>فْعَل اعْمل بقول عليم حكيم الصلاة أقيموا مثل ،للعبد بالعمل الإلهي الأمر ثبت وقد . **عليه له قدرة لا** في له يكون أن بد فلا .وجاهدوا ورابطوا وصابروا واصبروا الزكاة وآتوا وإذا . **وعاملا فاعلا** به يسمى فيه الفعل حيث من **تعلق** عنه المنفعل كنت الطريق فبهذا ،فيه التجلي يقع النسبة من القدر فبهذا ،هذا كان **نسبة لها الحادثة القدرة** أن يدل الوضوح غاية في مُرضٍ طريق وهو ،أثبته في واهية المخالف حجة ورأيت ،ذلك من بد لا **عمله كلفت بما تعلق** نفهمه أن يمكن ما وهذا .(ص 282-283 :2) « والاختلال الضعف من غاية :2) «...والوعد العهد عبد/فأين ولا حر فلا» :الشعرية عبارته من أيضا 502 ص).

8. وأخيرا، نورد حجة مزدوجة استخلصها تلميذه ابن سودكين من متن شيخه تستند إلى فكرتين، خَلْق الله الإنسان على صورته، وتخلّقه بالأسماء الحسنى، لإثبات تعلق الفعل بالإنسان، إذ « **لو جُرِّد عنه الفعل**، لما صح كان لما أي ، [212] » **بالأسماء التخلق** قبل ولَمَا ، **صورته** على يكون أن الفعل على تنص التي الحسنى بالأسماء تخلق ولما فاعلاً.

3 - الإنسان والحرية

لعل أول سؤال يتبادر إلى ذهن كل من يحاول الاشتغال على مسألة الحرية عند محيي الدين هو: مِن أجل مَن كان يفكر في الحرية: هل من أجل الله أم من أجل الإنسان؟ أم أنه كان يفكر من أجلهما بقصدين

مختلفين: من أجل الله بالقصد الأول، ومن أجل الإنسان بالقصد الثاني؟ إذا جاز لنا أن نقول بأن الإنسان كان هو الهدف من بحثه في مسألة الحرية، فسيكون علينا عندئذ أن نجيب على سؤال آخر: مَن هو الإنسان الذي نبحث عن حريته في متن الشيخ الأكبر، هل هو "الإنسان الكامل"، أم "الإنسان الحيواني" أم الإنسان الذي يقع بينهما؟

لنبدأ بالإجابة على السؤال الأخير بالقول بأن البحث لا يمكن أن يتعلق "بالإنسان الكامل"، لأن ابن عربي كان واضحا بشأنه منذ البداية عندما قرر بأن الله اختصه بالفعل، باعتباره الغاية من إيجاد الله له: »ما الفائدة من خَلْق **الإنسان الكامل على الصورة** ؟ قلنا ليظهر عنه **صدور**
،عنه تُرفَع لا العبودية صفة أن ولو ، [213] « **كلها والمخلوقات الأفعال**
الإنسان أن كما . **كامل عبد هو حيث من كاملا إنسانا** يجعله الذي الأمر
أمره في حسم الأكبر الشيخ لأن "الحيواني الإنسان" هو ليس به يهتم الذي
ما ، [214] » **أبدا العالم إلى فقير** « بأنه وصفه حينما البداية منذ كذلك
الإنسان بين الوسط الإنسان ويبقى .شريعته ويجهل ،ربه يعرف لا دام
على والمجبول ربه يعرف الذي الإنسان وهو ،الحيواني والإنسان الكامل
وسمه إمكان عن بالبحث سنهتم الذي هو الإنسان فهذا ،والمعارضة المخالفة
الحرية تتخذها التي المعاني عن البحث بالأحرى قل أو ،الحرية بسمة
بالله وعلاقاته ووجوده ذاته تشكيل في دورها وعن ،عليه تُحمَل عندما
.وبالعالم

ومن أجل ذلك، سيكون علينا أن نعود إلى المقدمة التي وضعناها في صدر هذا البحث، والتي تربط ربطا جوهريا بين الحرية والوجود، لنتساءل عن طبيعة "وجود" هذا الإنسان: هل وجوده من جنس الوجود الحق، فتكون ذاته هي وجوده، أم أنه لا يملك من الوجود إلا مرتبة الإمكان، ومن ثم هل الوجود البشري هو مجرد صورة وحكم يُصدِره الله عليه، أم أنه أكثر من ذلك عبارة عن عدم بالقياس إلى الله؟

فإذا كان "الوجود الحق"، ينفرد به الله دون سواه، فلن يكون
. [215] الوجود صور من **صورة** أو منه **حكم** سوى الوجود من للإنسان
الرب وجود أن« إثبات ،جهة من :نتائج ثلاث المقدمة هذه عن ويترتب
عن غني" لأنه ،ذاته هي حريته فإن وبالتالي ،(3: 371-372) « **عينه**
وهذا . **ذاته عن متميز الإنسان وجود** أن المقابل في يعني وهذا ."العالمين
هذا لأن ،وجوده على الأصالة لها الإنسان ذات أن ثالثة جهة من يدل
تضمن "الأصالة" هذه أن البتة يعني لا هذا لكن .عليها طارئ الأخير

على المحافظة على حريصا كان عربي ابن إن بل ،البشرية للذات الفاعلية ويتعبده ،ربوبيته في الحق يُنازع من أن من خشية فقط لا ، **عطالتها** ،"الربوبية روائح" فيه تُشتَمّ مقام في الإنسان يقف كيلا أيضا ولكن ،عبيده فكيف [216] !،وتأثير وتصريف وقصد ومشيئة وقدرة وإرادة وخَلْق فعل من وعبوديته؟ الإنسان حرية على والوجود الذات بين العلاقة هذه تنعكس

عندما ينظر صاحب **فصوص الحكم** إلى الإنسان من زاوية الإضافة، أي بما هو **عبد** مضاف إلى خالقه ، يستخلص بأنه غير قابل لأن يوصف بالحرية، لأن العبودية » **لا تقبل العتق** » (ج2، ص226)، ما دام الضد لا يقبل ضده أو يتحول إليه. أما حينما ينظر إلى الإنسان من زاوية العينية، أي من حيث **عينه** أو ذاته، فيرى أنه يمكن أن يوصف بالحرية، وهذا ما يمكن أن يُلتَمس من قوله: »وقد نَفَى الرمْي عنه أوّلا، فنفَى عنه اسم العبودة. وسمّاه باسمه، إذ لا بد من مسمًّى، وليس إلا وجود **عين** العبد، **لا من حيث هو عبد،** لكن **مِن حيث هو عين** ، فإن **العبد لا يقبل اسم السيادة، والعين كما تقبل العبودية تقبل السيادة** » (4: 213). بعبارة أخرى، الإنسان، من حيث هو عبد، لا يقبل السيادة أي الحرية، وإنما يقبل العبودية فقط، أما من حيث هو "عين" (ذات) فيقبلهما معا، العبودية والحرية. ونفهم من هذه العلاقة بين الإضافة والعينية، وبين العبودية والعبودة، أن العبودية لا تسمح بالحرية لأنها مضافة ومنسوبة إما إلى الله أو إلى العالم، في حين أن "العبودة"، من حيث هي عين، تسمح بالحرية لأنها غير منسوبة (تفتقر إلى ياء النسبة). وفي الحقيقة، يتمتع صاحب " **العبودة** " بالحرية لأنه يكون في وضع وجودي يجعله يحقق نوعا من **وحدة وجود** تمكّنه من الشعور بأنه، هو أيضا، "غني" عن العالمين! مما يحملنا على الاعتقاد بأن الغاية القصوى من "وحدة الوجود" هي تحقيق **الحرية** من حيث هي حال لا نسبة لها.

لكن، هل معنى ارتباط الحرية بالعين أنها أضحت تشكل جزءً من **الذات** البشرية وتدخل في تكوينها دخولا ذاتيا، بينما تظل العبودية منتمية إلى مجال " **وجودها** "، الذي هو الإضافة إلى الله؟ أم أن العبودية والحرية كلتاهما عرضيتان على الذات الإنسانية؟ للإفلات من هذا الإحراج ميّز ابن عربي بين دلالتين لمفهوم "الذاتي": فهناك الذاتي المقول على الحق، والذاتي المقول على العالم. فإذا كان الذاتي الإلهي يفيد **الغِنَى** ، فإن الذاتي الذي هذه يختصر الرسم وهذا .» [217] عبدا بل ، **فقيرا** كان »به ما هو للعالم العلاقة:



فإذا فهمنا الغِنَى بمعنى الحرية، جاز لنا أن نستخلص بأن الحرية لا توجد في جوهر الطبيعة البشرية، وإن كنّا نجد صاحب **الفصوص** يدافع، في سياق فقهي، عن **أصالة** الحرية و **عرضية** العبودية، قياساً على عرضية الكفر بأن تقول التي بالمقدمة سلّمنا إذا أنه شك ولا . [218] الإيمان وأصالة فإن ،ذاته هو الإنسان وجود يكون أن يقتضي للإنسان الحرية إثبات .البشرية الذات صميم في الحرية دخول نتصور أن الصعب من سيكون لا ،مستقل وجوده أن معناه ذاته هو الإنسان وجود بأن القول أن ذلك ذاتية قدرةً له أن يعنِي مما ، **الله** عن وأيضا بل ،وحسب **الحق** ذات عن ،الإنسان فيها بما ،الكائنات كل أن والحال .الزمان في وجوده **حفظ** على أي ،الله لدن من مستمر خلق بدون زمانين تبقى أن على قادرة غير بدون حفظ منه، ومن ثم **لا يمكن أن تدخل الحرية دخولا ذاتيا في** . [219] **الإنسان جوهر**

ومما يدعم هذه الخلاصة، أننا نراه، أكثر من مرة، يقرر بأن الفقر أو **العبودية تمثل الحقيقة الذاتية للإنسان** ، بينما تمثل الحرية عرضا طارئا عليها فقط. والحجة الأساسية التي يقدمها ابن عربي هي أن الحرية تتعارض مع وجود **الطلب والحرمان** في الطبيعة البشرية: «العبودية فينا حقيقة، والحرية فينا لا تعطيها الطريقة. **أين الحرية مع الطلب** ؟» (4: 374). من أجل ذلك، ذهب صراحة إلى القول بأن الإنسان » **فقير بالذات** » (2: 265)، وبأن **العبودية ذاتية له** ، وأنها "عين ذاته": » **العبودية** ... **ذاتية للعبد** ، لا يكلف العبد القيام فيها، فإنها **عين ذاته** . فإذا قام بحقها كان قيامه عبادة. ولا يقوم بها إلا من يسكن الأرض الإلهية الواسعة» (3: 224). وبحكم هذه العينية بين الإنسان والعبودية، تصبح العبودية ضرورية للإنسان بحكم افتقار وجوده إلى النعت الإلهي، وإلى الأسباب والحقوق الطبيعية. وفي هذا السياق تغدو "الأرض"، التي نزل إليها آدم بفعل "الحرية"، مرادفة للعبودية والعبادة، لا للحرية والتحرر.

بيد أن دخول العبودية في ذات الإنسان لا تصح على نحوٍ مطلق،

وإنما في حال إضافتها إلى الله؛ أما حين تُضاف العبودية إلى الأكوان والأغيار، فإنها تكون خارج ذات الإنسان. بعبارة أخرى، الإضافة إلى الله تُفضِي إلى العبودية التي لا عتْق فيها، بينما تسمح الإضافة إلى العالم بأن يكون الإنسان عبدا وحرا [220] . ويستعمل ابن عربي لتوضيح هذه الوضعية المزدوجة بين الإضافة إلى الله والإضافة إلى العالم تمييزا فلسفيا قريبا من لغة **كتاب البرهان** ، وهو التمييز بين العبد "كما هو في نفس "الأمر حينما يكون مضافاً إلى الله، والعبد "كما هو ليس في نفس الأمر" ليس **حقيقته** في الإنسان أن أي الطبيعة؛ إلى مضافا يكون حينما ، [221] عبد فهو لله بالنسبة أما ،وحاجاته أعراضه في لها عبد لكنه ،للطبيعة عبدا له في حقيقته وأعراضه معاً.

غير أننا نفاجأ، أحيانا، عندما نجد الشيخ الأكبر ينفي أن تكون العبودية خاصية بشرية، ناسبا إياها إلى الله. فالعبودية، باعتبارها صفة قائمة إذا أنه أي ؛ [222] الله إلى بل العبد، إلى تُنسَب أن ينبغي لا بالعبد، »العبد عين لا ،العبد صفة **عين** « الحق فإن ،»العبد **صفة** العبودية« كانت ،»شاهد لِمَن كان ،عبوديته شاهد مَن« ولهذا .العبودية عين أي ، [223] لم <ف> ،العبودية شاهد من« ،أخرى بعبارة .لعبوديته عبداً كان أي وهي ،فيها هو التي للصفة عبد وإنما ،» [224] لله عبدا كونه يشاهد أن باستخلاص (العبودية) العبد لصفة الحق عينية لنا تسمح فهل .العبودية لأنه ،العبودة وضع في كان أو ،عبوديته شاهد متى حرا يصبح الإنسان نفسه؟ في الحق صفة سوى يشاهد لا عندئذ

4 - هل وحدة الوجود تعبير عن الحرية أم العبودية؟

كما قلنا كان ابن عربي في تعاطيه لمسألة الحرية يتحرك في مناخ وحدة الوجود، هذا المناخ الذي يفترض وجودا واحدا لا ثاني له، هو وجود الله. فكل ما عدا الله من "الموجودات"، ومن بينها الإنسان، لا تملك من الوجود سوى حكم من أحكامه، وهو الإمكان، الذي هو بمثابة العدم، من هنا جاءت تبعية الموجودات الممكنة لواجب الوجود، أو بلغة ابن عربي، عبوديتها لله، الذي يملك وحده الوجود الحق. واستنادا إلى هذه الرؤية الوحدوية للوجود، لا يمكن أن نتصور إلا **حرية واحدة** ، هي التي يتمتع بها الوجود الحق: «وقد ذكرنا أن كل ما سوى الله، قد انقاد في رد وجوده لله، وأنه **ما استفاد الوجود إلا من الله، ولا بقاء له في الوجود إلا بالله** . وأما **الحرية** فمثل ذلك، فإنه **مَن كان بهذه المثابة فهو حر** ، أي **لا مُلك عليه في وجوده لأحد من خَلْق الله** ، جل جلاله» (1: 552).

هذه هي الأطروحة المركزية لابن عربي: **وحدة الحرية مرآة لوحدة الوجود** .

وتتخذ "وحدة الوجود" عند النظر إليها من خلال إشكالية الحرية ثلاث صور هي أن يكون الحق عين **صفات** الإنسان، وعين **قواه** ، وعين **مشيئته** ، فهل تجليات الوحدة هذه تسمح بحرية الإنسان أم إنها تعزز عبوديته؟

1. عندما كان ابن عربي في سبيل تمييز موقفه عن موقف الصوفية من الحرية، تراءى له تعريف طريف لها، بمقتضاها تصبح الحرية مطية لتحقيق "وحدة الوجود". فإذا كانت الطائفة تكتفي بتعريفٍ للحرية قوامه « الاسترقاق بالكلية، لكن إزاء الله، لا إزاء ما عداه » ، « فتكون **حرا** عن كل ما سوى الله » ، فإن الشيخ الأكبر لم يقنع بهذا التعريف، وذهب أبعد منه معرِّفا الحرية بأنها **صفة حلول صفة الحق محل صفة العبد** ، أو بالأحرى **"صفة إزالة صفة العبد بصفة الحق"** . ولفظ "المحل" هنا يتخذ المصطلح الصوفي- الفلسفي، فهو عندما يلمّح إلى تعريف للحرية بمقتضاه تكون « هي محل الغنى بالله » (266 :1)، يتصور مجرد الإنسان "محل" لقبول "الغِنَى بالله"، مما يعني أن العلاقة بين الحرية (الغِنى) والإنسان (المحل) علاقة عرضية، وليست ذاتية كالتي تكون بين الصورة والهيولى. لكن من جهة أخرى، يمكن تفسير حلول صفة الحق محل صفة العبد، بأنها حلول صفة الغِنَى الإلهي محل الفقر الإنساني، مما يعني استغناء الإنسان عن الأسباب والأغيار، هذا الاستغناء الذي يمكن ترجَمته بحيازة الإنسان للحرية إزاء الحتميات الطبيعية والبشرية. وبالفعل، حيثما تحل صفة **محل** صفة الشخص **،** يصير هذا الأخير **حرا** . بعبارة أخرى، إذا كان من المحال أن يكون الحق مملوكا، فإن حلول صفة الحق محل صفة العبد، **حرا يكون أن ينبغي الحق محل** لأن حرا، العبدَ تحوّل ،﴾سمعها كنت﴿ .[225]

2. إذا كان الحجاج السابق مبنيا على علاقة الصفة بالمحل، أي على علاقة عرضية، فإن تحليله لصلة الحق بقوى العبد سيكون تحت عنوان العينية الذاتية (بمعنى المطابقة). غير أن هذه العينية بين القوى والحق ستدفع ابن عربي أن يستنتج خلاصة مضادة للخلاصة السابقة، وهي أن الحق هو الذي يصرف العبد لأنه عين قواه: « إ **ن الحق عين قوى العبد** ؛ **فالتصريف له** [الحق]، **لأن العبد لا تصرفه إلا قواه** ، **ولا يصرفه إلا الحق** . **فقواه عين الحق** ... وقد أخبر أن العمل الذي يظهر من الإنسان المضاف إليه، أنه لله خُلق، **فالحق قواه** » . إذن كل ما يصدر عن الإنسان من

الإنسان قوى طريق عن الله خلق من هي بل ،بخلقها له شأن لا أفعال ،التصريف له الذي هو ،الحق هو الذي ،الإنسان باطن أن أي الداخلية؛ للجانب أمل فلا ثم ومن .الباطن مجرى في يؤثر أن منه للظاهر يمكن ولا الإنساني في أن يؤثر في الجانب الإلهي من الإنسان [226] .

3. ويستثمر ابن عربي فكرة العينية بين الحق والمشيئة بطريقة أخرى لينفي أي احتمال للاختيار، لأن كل **موجود** هو **عين** مشيئة الله. وينطلق في حجته هذه من ربط **الإمكان بالوهم** ، وبما أن هذا الأخير يدل على طبيعة عدمية، فإنه لا يمكن أن يوجد سوى واجب الوجود، فلا وجود إلا لعين واحدة. واستبعاد الإمكان يؤدي إلى نفي المشيئة البشرية حتى لو كانت تابعة للمشيئة الإلهية. بهذا النحو يكون ابن عربي قد وضع نفسه على يمين علم الكلام، الذي حاول أن يقدم حلولا وسطى بين الحرية والجبرية: قلنا « **حكم الإمكان وهمي ولا معقول لا في الله ولا في واجب أو بذاته واجب إلا ثم فما ،عدمي حكم والوهم ...ممكنا المسمّى وما ، الاختيار زال ،الإمكان زال وإذا ...واحدة الأشياء في الحق فمشيئة ،به في واحد أمر إلا عندها ما الإلهية المشيئة لأن ،واحدة عين سوى بقي الأمور** في الحق **فمشيئة** ...بالإمكان القائل توهمه كما الأمر فما ... **الأشياء** أمر هو الأمر أن ذلك وبيان ... **الحكم** فزال ،عليه الأمور هي ما **عين** ليست بمشيئة مُشاء غير فهو ،التبديل يقبل لا فهو ،كان ما كان ،لنفسه نكون هكذا . [227] (3: 356) « متبوع ولا تابع فلا ،عينه فالمشيئة ،عينه عينية بإثبات وذلك ،للتبديل فيها مكان لا مطلقة ضرورة إلى رجعنا قد الوجود لوحدة ترجمة هي هذه المشيئة ووحدة .المشاءة والأمور المشيئة

الحرية؟ في أمل بارقة جديد من هناك فهل .العملي العقل مستوى على

5 - الحرية شعور بالعدمية من حيث هي عينية

قادنا إثبات **العينية** بين المشيئة والأمور المشاءة إلى طريق مسدود في وجه الحرية، بعد أن كانت لنا بشرى بها في البداية. لذلك علينا أن نسير في طريق **العدمية** علّنا نصل هذه المرة إلى الحرية بكيفية لا تردد فيها. كان ابن عربي أحيانا يرى الحرية مشروطة بوعي الإنسان بأنه منغرس في العدمية، وكأن الوعي بالافتقار الوجودي المطلق لله هو الذي يحرر الإنسان من افتقاره . وترد هذه الفكرة على شكل معادلة تقضي بأنه متى خطر بذهن الإنسان أنه مفتقِر للوجود الحقيقي، تبدد افتقارُه، أي حقق غِناه عن الأكوان والأغيار. ويظهر هنا ال فرق الجذري بين الذات البشرية التي لا تكسب غناها، أي حريتها، إلا إذا غرقت في بحر من العدمية؛ و الذات

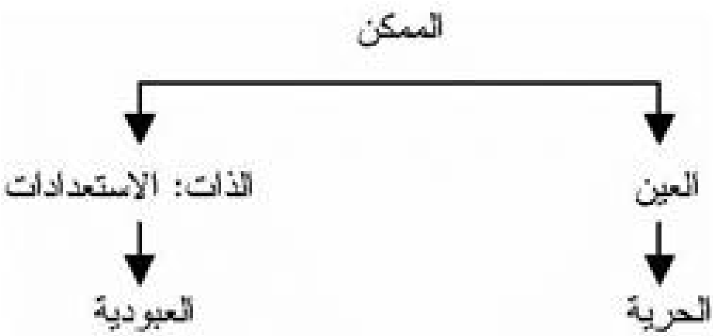
لا البشرية الذات . [228] وجودها غنى في حريتها توجد التي الإلهية ،الحق الوجود إلى بالقياس بعدميتها الوعي لها حصل إذا إلا حريتها تحقق الوجود عن الحق الوجود تفصل التي الوجودية بالهوة شعرت إذا إلا أي الإلهية الذات أما .وجودها على عرض حريتها أن يعني مما ،العدمي مشروطا البشري الوجود كان لمّا ،أخرى بعبارة . وجودها هي فحريتها أن يمكنه لا بالحرية تمتعه فإن ،**الذاتي افتقاره** أساس هو الذي ، **بإمكانه** لا الشعور وهذا .معا **والإمكان الافتقار بزوال** الشعور بحصول إلا يتحقق فهل . [229] التقابلي الإدراك طريق عن أي ،الإلهي الغنى بإدراك إلا يحصل **الغنى** مظاهر من مظهر أي من البشرية الذات إفراغ أن هذا من نفهم الفقر محل **الإلهي الغنى** حلول لإمكانية والذاتي المسبق الشرط هو **الطبيعي** البشري؟

إن هذا النوع من الفهم قد يصح في مقام "العبودية"، أما في مقام "العبودة"، الذي يكون فيه الحق عين صفات وقوى الموجودات، فليس هناك تعارض بين الغنى الإلهي و"الغنى الطبيعي"، لأنه لا وجود إلا لغِنَى واحد، هو الغِنَى الإلهي. ومع ذلك، يفاجئنا الشيخ الأكبر بالقول بأن الشعور بالغِنى الوجودي ليس هو الطريق إلى الحرية، بل الشعور بالفقر العدمي أمام الوجود الحق هو الذي يقود إليها. ومعنى أن تكون لحظة الوعي "بالوجود المعدوم"، هي نفسها لحظة الوعي بالحرية، هو أن **وحدة الوجود هي الوجه الآخر للحرية** ، وكأن حرية الله تحل محل عبودية الإنسان أثناء الشعور بوحدة الوجود، أي أثناء الشعور بالفناء.

غير أننا نعتقد أن للربط بين الحرية والوعي بالعدمية دلالة أخرى، وهي أن **العلم** شرطٌ للحرية، أي أن العلم بالافتقار شرطٌ لزوال الافتقار، أو قل إن **العلم بالنقص هو عين الغِنَى** . لكنه في سياق آخر كان يرى، على العكس من ذلك، بأن **العلم علة عبودية الإنسان لله** ، **والجهل** (بالافتقار إلى الله) **علامة على الشعور بالحرية الزائفة** إزاءه: »فترَك العلم واتصَف بالجهل: فلو عَلِم، لكان عبداً لي، وما دعا غيري، كما هو في نفس الأمر عبدٌ لي، أحَبّ أم كرِه، وجهِل أو علِم» (4: 20). ومن غرائب ابن عربي أنه عندما كان بصدد تمييزه النفس الناطقة عن النفس الحيوانية، نسب إلى هذه الأخيرة حيازتها على القدرة على المخالَفَة وإتيان المعصية لعدم علمها بالشريعة، بخلاف النفس الناطقة، التي بسبب علمها، لا تستطيع المخالفة والعصيان [230] .

في مقابل حجة العدمية، استعمل ابن عربي حجة "التقابل بين العينية

والاستعدادات" مدخلا آخر لفهم طبيعة "الحرية الإنسانية". فحينما يتمكّن الإنسان من أن يدرك **عينيته** ، يشعر **بحريته** ؛ أما عندما يبقى في مستوى إدراكه لذاته بوصفها مجموعة من **الاستعدادات** لا غير، فإنه يشعر بأنه عبد فقير. هكذا يكون **الشعور بالعينية هو الذي يمنح الإنسان حريته** .
لكن، إذا جاز لنا أن نفهم **عينية** الإنسان بأنها من طبيعة **عدمية** ، أي أن الإنسان من حيث هو عين، لا يملك أي مظهر من مظاهر الوجود المتمثلة بالقوى الطبيعية والنفسية، فإننا عندئذ سندرك أن لا فرق بين الحجة السابقة وهذه، طالما أن إدراك "العينية" وإدراك "العدمية" يحققان نفس
بين الذاتي الربط هذا نزيد وقد . [231] بالحرية الشعور هو الواحد، الشيء
لا **بالثبوت** تتمتع الثابتة الأعيان أن تذكرنا إذا وضوحا والعينية العدمية
صياغة ويمكن . **المعدوم الوجود** سياق من هو الثبوت بأن علماً ، **بالوجود**
أي ،خارج من لها آت الذات وجود بأن بالقول الفلاسفة بلغة العلاقة هذه
أي ،ثبوتها الذات أدركت فإذا .داخلها من فهو ثبوتها أما ،الحق من
العين بين العلاقة توضيح ويمكن . **حريتها نالت ،العدمي وجودها**
التالي الشكل على والاستعدادات:



6 - لا حرية مع الإضافة: الحرية مقام ذاتي لا إلهي

يُعتبَر اسما الفقر والغِنَى أهم مدخلين لتحليل وجود الحرية وطبيعتها ومداها عند ابن عربي. وقد مكّنه ربطه الذاتي بين الغنى والحرية، في إطار مذهب وحدة الوجود، من أن يُعلن بأن الحرية لا تكون إلا لله: » **حقيقة الحرية في غنى الذات** عن العالمين، مع ظهور العالم عنه لذاته لا لأمر آخر، **فهو غني عن العالمين، فهو حر** ، والعالم مفتقر إليه، **فالعالم عبيد فلا حرية لهم أبدا** » (2: 503). والحرية، أو الغِنى، صفة ثابتة وشاملة للذات الإلهية، سواء "بلسان الخصوص" أو "بلسان العموم"، وسواء على مستوى
. [232] عليه الدلالة مستوى على أو الحاجة

ويعني "لسان الخصوص" عند ابن عربي حرية الله على مستوى الدلالة والبرهان. فالله غير مفتقر لأي موجود للدلالة عليه أو البرهنة على

وجوده، لأنه لو استُعمِل شيء للدلالة على وجوده لأضحى تابعا له متقيداً به، فيبطل غناه وتتوقف حريته. والله غني عن البرهان عليه لأنه »أوضح وأجلى من أن يُستَدل عليه، بغير أو يتقيد «بِسوَى [233] . لكن، هل حرية الله فعلا مطلقة، أم أن شيئا من فكر المعتزلة قد تسرب خفية إلى فكر ابن عربي؟

إن طرح ابن عربي لإشكالية الحرية ضمن العلاقة الإضافية بين الفقر والغِنى، فتح الباب لا للتراجع عن القول السابق بأن لا حرية إلا لله، وإنما للنظر إلى مسألة حرية الله من زاوية أخرى، هي زاوية المألوه، والإعلان عن "حدود" الحرية الإلهية إزاء الإنسان. بل إن طرحه لتلك الإشكالية في إطار غِنَى الحق عن العقل سيدفعه إلى تقييد المشيئة الإلهية نفسها بأحدية التعلق.

وبالفعل، أفضى تصور الحرية ضمن العلاقة الإضافية بين الله والعالَم، وبخاصة مع الإنسان، إلى القول بأن حريته غير مطلقة، لكن لا من حيث ذاتُه (عينه) ووجودُه، وإنما من حيث كونُه إلها وربّاً، لأن علاقة **الطّلَب والسؤال** بين الإله والمألوه محكومة بمبدإ **الرحمة** : »فالله من حيث **ذاته ووجوده** "غني عن العالمين"، ومن كونه **ربّا** يطلب المربوب بلا شك. فهو من حيث **العين** لا يطلب، ومن حيث **الربوبية** يطلب المربوب وجودا وتقديرا» (3: 363) [234] ، لأن الرب برحمته "عليه" أن يستجيب لسؤال العبد وطلبه، طالما أن الله هو الذي أمره بالدعوى إليه وطلب منه المدَد . [235]

ويذهب ابن عربي أبعد من ذلك عندما ينفي الحرية تماما من فضاء الإضافة، لأنه »يلزَم من حقيقة **الإضافة** ، عقلا ووجودا، تصور **المتضايفين** ، فلا **حرية مع الإضافة** ، والربوبية والألوهية إضافة«. وهذا معناه أنه كان يُجرِي هذا الحكم، "أن لا حرية مع الإضافة" على المضافين معا، الإنسان والله. من جهة أخرى، لمّا كانت الحرية ذات طبيعة **إضافية** ، وكانت الإضافة أضعف المقولات وجودا، لأنها تمنع الوجود العيني، فلن يكون » **للحرية وجود عين** »، مما يعني أن وجودها ذو طبيعة **بينية** ، لا **عينية** ، أي أنها لا توجد لا في ذاتها، ولا في أحد المضافين، » **فامتنعت الحرية أن تقوم بواحد من المضافين** ». غير أن هذا الحكم لا يصدق، بالنسبة للحق، إلا على مستوى "النعت **الإلهي"** ، أي عندما يكون الله "تابعا"، بجهة ما، للمألوه [236] ؛ أما على مستوى "النعت الذاتي" أي على مستوى **الذات** ، فإن الحق غني عن العالمين. وهذا هو ما صاغه في عبارة جامعة وملغزة

الحرية أن أي ،(226 :2) « **إلهي لا ،ذاتي مقام الحرية** « :الوقت ذات في استخلاصه يمكن الأمر ونفس .الإله مقام لا الإلهية الذات مقام تخص وهو ،الله إلى أو العالم إلى مضافا نراه حينما عبد فهو ،للإنسان بالنسبة ذاته في كعين إليه ننظر حينما حر.

ونُلفِي الشيخ الأكبر يخلص إلى نفس النتيجة عندما يفحص مسألة الحرية عبر مفاهيم **التصريف (أو التصرف)** و **الدعاء والاستجابة** ، هذه المفاهيم التي تعبر بقوة عن الطبيعة الإضافية بين الجَنَابَين، الإلهي والإنساني. **فالدعاء** هو اعتراف باضطرار الإنسان، بسبب فقره، لسؤال الله وطلبه؛ **والاستجابة** بدورها إقرار بأن **الله** ، بحكم غناه المطلق ورحمته الواسعة، "مضطر" للاستجابة إلى سؤال العبد وتضرعه. بهذا النحو **يتصرف** كل من الله والعبد في الآخر، وإن لم يكن بنفس المعنى. فمن **الحق** يَظهر **التصرفُ ذاتُه** في العبد، ومن العبد لا تَظهر سوى **صورةُ التصرف** في الحق. بل إن ابن عربي يذهب حتى إلى الكلام عن **سيادة العبد على سيده** ، **والتصرف فيه** ، لأن **من مقومات السيادة الاستجابة للعبد** [237] . وغني عن البيان أن هذا التصرف من العبد في سيده لا يصح إلا في حيثية النعت الإلهي، لا في فضاء النعت الذاتي الذي يكون فيه الحق غنِيّ عن العالمين [238] . بعبارة أوضح، لا يتصرف العبد في سيده إلا من خلال عبوديته، أي من خلال ماهيته الحقيقية، أما عندما تختفي علاقة السيد بالعبد، فلا حرية ولا عبودية. غير أنه انطلاقا من تمييزه بين **ذات** التصرف **وصورته** ، يخلص إلى إنكار وجود الحرية في المتصرفين معا: «واعلم أن **الحر** مَن **مَلَك** الأمور **بأزمّتها** ، ولم تَمْلكه، **وصرَفها،** ولم تصْرِفه. وهذا غير موجود في الجنابين [الإلهي والإنساني!]؛ فإن **الله** يقول ﴿ ادعوني أستجب لكم ﴾ (غافر 60)؛ وطلَبَ **منا** الإجابة؛ لمّا دعانا؛ فحصل **التصريف** من جانب الحق، ومن جانب العبد. فلولا دُعاء العبد وسؤالُه ما كان الحق مجيبا. والإجابة نعته، فقد ظهر من العبد **صورة** "في تصرف الحق، وقد ظهر من الحق **تصرف** في العبد، لا **صورة** تصرف» (502 :2) [239] .

وقد يبدو من كلام الشيخ الأكبر وكأنه "يحُدّ" من حرية الله عندما ينظر إليها من زاوية **المشيئة** ، حيث يقرر أن المشيئة الإلهية لا يمكن أن تكون مختارَة، لأن **الاختيار** يقتضي **الجواز والترجيح** بين إمكانات متعددة ومتقابلة، والحال أن المشيئة الإلهية **أحدية التعلق** لا اختيار لها، أي أنها غنية عن العقل برويته وتردده واختياره بين المتقابلات [240] .



هكذا يأبى الشيخ الأكبر إلا أن يُغرِقنا قصداً في حيرة تلو الحيرة: فهو تارة يصرح بأن الله، من حيث **ذاته** ، يهيمن على مجال الحرية المطلقة، لأنه غنيّ عن العالمين؛ وتارة أخرى يعلن أن لا حرية له، من حيث ما هو مضاف إلى مخلوقاته، لأن أحكام الإضافة لا تسمح لأحد أن يملك "أزِمَّة الأمور"، بناءً على مبدإ الرحمة والاستجابة لدعاوى السائلين؛ وفي سياق المشيئة، يغلق باب الأمل في التغيير والتبديل حينما ينفي حرية الاختيار عن المشيئة الإلهية، بسبب أحدية تعلقها بالأمر!

7 - الإضافة البرزخية: نحو الإنسان الأتم

ونعود إلى مفهوم الحرية "بلسان العموم"، الذي يتناول ابن عربي من خلاله مسألة الحرية الإنسانية. فالحرية بهذا اللسان هي الغِنَى عن الأغيار، لا عن الله، مما يعني أن الحرية تقتضي من الإنسان أن يتحرر من الأكوان والأغيار، توطئة للخضوع لخالق الكون [241] .

من هذه الجهة يدخل "التناسب" إلى حقل العلاقة بين الحرية والعبودية: فكلما ازدادت عبوديتك لله، قَوِيت حريتَك إزاء الآخرين، والعكس صحيح، أي كلما ازداد استكبارك على الله، وادعاؤك امتلاكك الحرية إزاءه، ازداد استعبادُك من لدن الأسباب الطبيعية. إذن، إما أن تكون عبداً لله، فتتحرر من عبودية الأغيار، أو تكون عبداً للأغيار "فتتحرر" من عبودية الله [242] . وبهذا يصبح المعنى "لله الخالص المحض العبد" هو الحر **الله إلى فالمنقطع** .الآخرين تجاه السلطان وأنواع الحقوق جميع من المحض لا من هو ، الإجمال بوجه ،الحر . [243] محالة لا **الخلق عن منقطع** ، ،مطلقة حرية يملك الجهة بهذه وهو ،مخلوق لأي وبقائه بوجوده يدين « **تصح ما الله عن الحرية** « إذ ،الخالق حيال لا ،الخَلق إزاء فقط لكن **إلى مسلكا والحرية** ، **الحرية إلى سبيلا العبودية** صارت هكذا . (576 :1) تحت ذلك جراء من فتغدو ،الله إزاء الحرية تختار أن فإما : **العبودية**

الكون إزاء الحرية تختار أو الوجودية؛ والضرورات الحتمية الأسباب طائلة الاستثناء هذا إن . **عبودتك عز في حراً** وتصبح ،بالله الله بغنى فتمتلئ من للتحرر للإنسان دعوة هو ،«الله لغير عبدا تكون لا أن« أي ،الإلهي تجربة في بعيدا والتحليق ،البشري الاجتماع وإلزامات الطبيعي العالم إكراهات الخالق إزاء الوجودية للشفافية.

ولكن هل يستطيع الإنسان فعلا أن يستغني عن العالم؟ للإجابة على هذا السؤال يجدر بنا اللجوء إلى المقاربة البرزخية التي تمنحنا إمكانية النظر إلى الشيء عبر الإضافة المزدوجة، أي تعلّمنا كيف ننظر إلى الإنسان من جهتين، جهة الافتقار إلى الله، وجهة الغِنى بالله عن العالم. ولا يمكن أن يكون الإنسان كاملاً، في نظر دفين دمشق، إلا بتضافر الوجهين معا: »فللإنسان **وجهان** إذا كان **كاملا** ، **وجه افتقار إلى الله** ، **ووجه غنى إلى العالم** . **فيستقبل العالم بالغنى عنه، ويستقبل ربّه بالافتقار إليه** » (4: 308). من هنا جاء تنبيهه للعارف بأنه لا يستطيع الاستغناء عن العالم تماما، لأنه حينئذ سيكون قد حقق **قُرباً مُفرطا** ، وهو **حجاب** ، كالبُعد المفرط. هذا علاوة على أن الاستغناء عن العالم معناه أن الإنسان بات يملك وجها واحدا، والحال أن على العارف، إذا أراد أن يكون له **الشرف التام** ، أن يكون من **أهل البرزخ** [244] .

ويستخدم ابن عربي حجة أخرى للبرهنة على استحالة استغناء الإنسان عن العالمين. فقد مر بنا أن الغِنى صفة عرَضية للإنسان، لأنه لا يكتسبها بنفسه أولاً ومباشرة، وإنما عن طريق الله؛ فإذا كان الإنسان **غنيا بالله** ، أي أن الغِنَى ليس جزءً من ماهيته وإنما هو غنيّ "ب" غيره، فإنه لا يستطيع أن يكون غنيا عن العالم غِنىً مطلقا، لأن وجوده مرهون بحقوق ينبغي أن يؤديها لأعيان العالم، فلا يمكن أن يستغني عنها، لأنه مدين لها **بالذات** [245] . معنى هذا في نهاية الأمر، أن كمال الإنسان يقتضي من هذا الأخير **الجمع** بين الفقر والغِنَى، بين العبودية والحرية في ذات الوقت، لكن من جهتين مختلفتين: أن يكون **فقيرا بإمكانه** من جهة **ذاته** ، وأن يكون **غَنِيّاً بحلول صورة الحق فيه** من جهة **أعراضه** ، على عكس الحق، الذي هو غَنيّ بالذات وقد يكون "محتاجا" بالعرَض [246] . أما الإنسان ذو الوجه الواحد، وهو الإنسان الحيوان، فهو« **فقير إلى العالم أبدا** ».

8 - من الحرية المحجوبة إلى الحرية المكشوفة: مقام العبودة

يميز ابن عربي بين تجربتين للغِنَى (للحرية)، **تجربة الحرية المحجوبة، وتجربة الحرية غير المحجوبة** . التجربة الأولى هي أن لا ترى في العالم

المستغنَى عنه إلا العالَم، أي أن يكون مشهودُك العالَم دون غيره، وبهذا التي ،التجربة هذه أن إلا . [247] العالم عن غنيٌّ بأنك توصف الوجه وهو ،للغِنَى "الأرفع المقام" عن محجوبة ، **العبودية مقام** عربي ابن يسميها ففي . [248] **المحجوبة غير الحرية أو ،الغِنَى تجربة** ،الثانية التجربة موضوع العالَم عنك فيغيب ،الحق إلا تَشهد فلا ،العالم عن تستغني التجربة هذه وينقلب ، **للفقر فعل إلى الغِنى فعل يتحول** النحو وبهذا .الحق ويحضر إلا العالم في تشاهد لا دُمتَ ما ،ثَم ومن .للعبودية فعل إلى الحرية فعل استغناء هو عنه استغناءك لأن ،العالَم عن الاستغناء لك يحق فلا ،الحق لكن ،إليه فقراً العالَم عن الغِنَى ينقلب النحو بهذا .محال وهو ،الله عن **العبودة مقام** ،الأعلى المقام هو وهذا ،الحق عين هو حيث من فقط . [249]

في مقام العبودة، إذن، يدرك العارف **أن لا فاعل إلا الله** ، مهما تعددت تجليات الفعل من استغناء وإرادة وقدرة واختيار وإمكان وتمكّن وفعل وتوليد وتصريف وتعقل الخ. وقد استخدم ابن عربي، لإثبات هذا المقام، سلسلة من الحجج من بينها: (1) أن الذوق الذي يرى "ما سوى الله" وكأنه أمر مختلف عنه، هذا الذوق لا يرقى إلى شرف المقام الأعلى، لأن الحقيقة هي »أن كل ما سوى الله **محل** جريان **تعريفات الحق** له، فيفتقر إلى كل شيء، **فإنه ما يُفتقَر إلاّ إلى الله** » (3: 372)، سواء تعلق الأمر بالأسباب والضرورات الطبيعية، أو بالشرائع الإلهية. (2) إذا نظرنا إلى العالَم من جهة ذاته، فإننا سنلفيه » **مفقود العين، هالكا بالذات** في حضرة إمكانه«، مما يعني أنه لا يمكن أن يكون » **خلقٌ في نفس العين** » (3: 374)، أي يستحيل أن يكون هناك فعل للخلق في عالم فاقد الذات، ولذلك فكل ما يجري في العالم هو » **خلق في حق بحق** » (3: 374)، وأن الإنسان لا يستطيع أن يخلق »بلا حق« [250] . (3) وتدعيما لما سبق، يستأنس ابن عربي بحجة أخرى يمكن أن نسميها بحجة "الهوية الباطنة". فما دام الله هو الذي يهب الإنسان الفعل، فسيكون الحق هويته الباطنة، إن« الله ما أضاف الأفعال إلى الخلق إلا لكون من أضاف الفعل إليه **هوية باطنه عين الحق** ، **فلا يكون الفعل إلا لله** » [251] . (4) ويلجأ ابن عربي إلى حجة سيكولوجية تقوم على إثارة الانتباه إلى الوجه السلبي للغِنَى: » **فالغِنَى** ، وإن كان بالله، فهو **محلّ الفتنة العمياء** ، فإنه يعطي **الزهو** على عباد الله، ويورث **الجهل** بالعالم وبنفسه« (3: 372). (5) وأخيرا، يستأنس صوفي مورسية بحجة **الانفعال** ، ومفادها أن السماوات والأرض أكبر

قدْراً من ،الإنسان لأن« لها نسبة ،الفاعلية وللناس نسبة «الانفعال (3:
في اختلاف مع ،الله إزاء فقرا العالَم إزاء الفقر يصبح هكذا .(266
التسمية؛ فيسمّى الفقر "عبودية" عندما يكون إزاء ،الله "و"عبودة حينما
يكون إزاء العالم من حيث هو ،حق أي أن لا ترى في العالم إلا الله
كل من الإنسان حرمان إلى أخيرا انتهى عربي ابن أن ذلك ومعنى . [252]
ضروب ،الغِنَى ليخص بالغِنَى الله ،وحده « **فلا غَنِيٌّ إلا الله** »، وأن «
العبد له الفقر المطلق إلى سيده؛ والحق له الغنى المطلق عن العالم «
هي الله إلى الأفعال كل إضافة عن المترتبة الأخلاقية والنتيجة .(374 :3)
رفع أحكام الخير والشر ،عنها فتبدوا كلها شريفة [253] .

á á á

ولا يفوتني أن أشير إلى أن ابن عربي لم يكتف فقط بربط الحرية والعبودية بالوجود الإلهي، وإنما وسع هذا الربط إلى أسماءٍ إلهية بعينها. هكذا نراه يربط مقام العبودية بخمسة أسماء حُسْنَى هي: "النافع، والعاصم، والواقي، والسريع، والستار"؛ بينما لم يخصص لمقام الحرية سوى اسمين فقط، هما »الاسم **البصير والبارئ** هما اللذان **يعطيان** مقام **الحرية** في **الاسم الجامع** : فمنه يكون الإمداد لأهل الفضائل، وهم الذين يثابرون على **مكارم الأخلاق** » (2: 424). ويخص اسم **البارئ** بالدلالة على مجالات أربعة للحرية هي: مجال الخَلق النظري (المهندسون الأذكياء)، ومجال الخَلق العملي التقني (المخترعون للصنائع)، ومجال الخَلق الفني (الواضعون للأشكال الغريبة، والمصورون)، ومجال مكارم الأخلاق [254] . أما اسم "البصير"، فتستمد منه الحرية أفعال متصلة بصنائع نَظْم الكلام الجميل [255] .

خاتمة: الحرية هي الوجود الحق

كان ابن عربي يدافع عن العبودية من أجل الحرية، إيمانا منه بأن الحرية لا يمكن أن تستمد مضمونها إلا من ضدها. فكانت الحرية هي **الوجه الآخر للعبودية** ، لكن بمضمونين مختلفين: فحينما تكون **العبودية ذاتية للإنسان، أي** يكون مضمونها **الله** ، تتخذ معنى الحرية، أي أن إقامة« حقوق العبودية لله تعالى، فهو حر عما سوى »الله [256] ؛
العالَم مضمونها يكون أي ،الإنسان لذات **عرَضاً العبودية** تكون وحينما
بأكوانه وأسبابه وحقوقه وأغياره ،وأمثاله تبقى العبودية استرقاقاً. ومن ،ثَم
فإما أنه لا وجود للحرية إلا بالعبودية، ولا غنى عن العبودية في ،الحرية
وهذه حال الأمور الإضافية؛ أو أنهما معا -الحرية والعبودية- موجودتان
على نحو تناسبي.

لقد رأينا كيف أن الإضافة فيما يخص ضدا الحرية-العبودية لا تخص الإنسان وحده، أو تهم الله وحده، وإنما تسري في المضافين معا، الله والإنسان. من هذا الاعتبار وقع التناسب بين الحرية والعبودية. فكلما ازدادت عبودية الإنسان لله، وكانت فيه على نحو ذاتي، زادت حريته إزاء الكون والمجتمع، فتتخذ عبوديته اسما آخر مضادا هو الحرية. وفي المقابل، كلما تناقصت عبودية الإنسان إزاء الله، ازدادت عبوديته إزاء الأسباب الطبيعية والإنسانية. ومعنى أن تكون حرية الإنسان مستمدة من عبوديته لله، هو أن يكون شعوره بحريته رهناً بشعوره بعدمية "وجوده"، واعترافه بأن بقاءه في الوجود رهن بحفظ الله له. وهذا ما يبرر وجود الإضافة في جوهر الحرية وفي عدمها معاً. فالعبارة »لا حرية مع الإضافة«صحيحة، والعبارة "لا حرية ولا غنى إلا بالله" صحيحة أيضاً.

ومن ثَم، لا غرابة إن وجدنا ابن عربي ينصح العارفين بالتخلي عن انتمائهم الإنساني، وحثهم على تذكر أصلهم الإلهي، من أجل تحقيق حريتهم، إيماناً منه بأن مَن يعرف أصله يعرف نفسه، ومَن يعرف نفسه حرا يصبح أن أي "، **رأسه رفع** " من يتمكّن أصله يعرف ومَن ربّه، يعرف .الإلهي لباطنها شهودٌ النفس معرفة وكأن . [257]

ونرى من اللازم أن نعترف بأن تعدد مقامات وأحوال وأجناس ومعاني كل من الحرية والعبودية، وتباين جهات النظر إليها، قد أحدث في نفسنا شيئا غير قليل من الحيرة والارتباك، لاسيما وأن بعض معاني العبودية والحرية وردت باشتراك الاسم، أي بتقابل (حرية الله # حرية الإنسان)، وبعضها الآخر ورد بتشكيك، أي بتفاضل وتناسب في معانيهما بالقياس إلى معنى أول رئيسي. فكان علينا أن نبحث عن هوية هذا المعنى الرئيسي في كلا الاسمين: الحرية والعبودية. فوجدنا أن المعنى الأول لاسم الحرية هو الذي يُحيل على **الغنى الوجودي** ، **فالحرية هي الوجود** ، هي **الحق** ؛ في مقابل العبودية التي وجدنا معناها الأول في **الفقر** الإمكاني، أو بالأحرى في الفقر العدمي. لكن لمّا كان الغِنَى الحق لا يملكه إلا الحق، كان طريق الحرية البشرية يمر عبر وحدة الوجود. المفارقة، في هذه الحالة، تكمن في أن الحرية البشرية تغدو من سياق العدم (بمعانيه الذاتية كالفناء والمحق والمحو الخ)، فيكون **العدم ملتقى العبودية والحرية** معا. وهذا ما يمكّننا من فهم جدلية الفناء الصوفي على نحوٍ أفضل، لأنه متى أدرك الإنسان افتقاره المطلق إزاء الوجود الحق، تحرَّرَ من فقره البشري، ليقترب من فضاء الغِنَى الإلهي، على أن يكون اقترابه بمقدار، وإلا تحوّل القرب المفرط

إلى حجاب. إذن، لا سبيل للنفس إلى "قبول" الوجود الحق، أي إلى الحرية الخالصة، إلا إذا تحقق الشعور بالعدم الحق، فمَحلّ حلول الغِنَى الإلهي لا يقبل المزاحمة.

وتسعفنا النظرة البرزخية في إدراك معنى ازدواجية معنى الحرية والعبودية، ومعنى تقلّب الإنسان بينهما. فالإنسان الكامل هو مَن له وَجهان، وجه ينظر به إلى **ذات** الحق ووجه ينظر به إلى **الله** ؛ وجه ينظر به إلى **وحدة** الوجود، ووجه ينظر به إلى **الاختلاف** فيه؛ وجه ينظر به الإنسان إلى نفسه بوصفه **عبدا** ، ووجه ينظر به إلى نفسه بوصفه **عينا** ؛ وجه ينظر به إلى ذاته على أن الله خلقها على **صورته** ، ووجه ينظر به إليها في **اختلافها الجذري** عنه الخ. وتعدد هذه الوجوه تسمح بفهم أعمق لحقيقة الإنسان، إذ الإنسان الأتمّ هو مَن يجمع بين هذه الوجوه حتى يكون من أهل البرازخ.

يبدو لنا ابن عربي، أحيانا، وكأنه حصر مجال حرية الإنسان في نطاق الأغيار والأمثال، لأن » **الحرية عن الله ما تصح** «. ومن هذه الجهة كان يعتبر الجهل بالعبودية لله انتقاصا من قَدْر الإنسان ومنزلته في الكون. لكنه كان، أحيانا أخرى، يخص الإنسان بقدرة استثنائية من دون سائر الكائنات أهَّلته لخلافة الله في الأرض، هي قدرته على **المخالفة والعصيان** ، أي على قدرته على الحرية.

ومن اللازم أن نذكّر هنا بأن كل ما قلناه عن الحرية البشرية ينتمي إلى مجال المكاشفة والشهود، لا إلى مجال الفعل والتأثير، عِلماً بأن الشهود ليس واحداً. فقد ميز ابن عربي بين شهود يؤدي إلى الحرية، وشهود يُفضِي إلى العبودية. **فشهود أعيان الأغيار** يسوق إلى الحرية »لأن بشهودهم تثبت الحرية عنهم«، **وشهود الله** يرقى بالشاهد إلى مقام العبودية. ولمّا كانت العبرة ترجع إلى شرف المشهود، فقد جعل » **مقام العبودية أشرف من مقام الحرية في حق الإنسان** ، **والعبودة أشرف من العبودية** «. ولا يخفى أن العلاقة بين الشهودين ذات طبيعة تزاحمية، فشهود الأغيار يعوق شهود الله، وشهود العبودية إزاء الله هو ثمن اكتساب الحرية إزاء الأغيار، وكأن **حضور** الحرية (إزاء الغير) يقتضي **غياب** الحرية(إزاء الله)، أي يقتضي غياب الشعور بالذات وباستقلالها عن الوجود الحق.

وحينما يصبح الإنسان »غائبا عن عبوديته وعبودته معا«، يحقق شرط حريته الحقة. وهذا هو ما حمل بعض أشياخ ابن عربي على الاعتقاد برجحان »الفقر إلى الله، على الغنى بالله«، أي برجحان مقام العبودية على

مقام الحرية التي تكون عن طريق "الغنى بالله". فالإنسان يمكن أن يكون غنيا عن العالَم، لأن هذا الأخير فقير بالذات بحكم إمكانه. إلا أنه لا يمكنه أن يكون غنيا عن الغَنِيّ، الذي هو الله! بيد أننا في سياق آخر غير سياق الشهود، نجد صاحب **الفتوحات** ينقل عن الطائفة بأن العبودية إزاء الله شرطٌ لحصول الحرية إزاء الغير، والعكس، أي أن الحرية إزاء الغير شرط، وليس عائقا، لحصول العبودية التامة إزاء الله.

كان ابن عربي يدافع عن "وحدة الوجود" من أجل الحرية، وكأن الأمر يتعلق "بوحدة الحرية" لا بوحدة الوجود، عملا بالمبدإ الفقهي القائل بأن الحرية لا تتبعّض. وهنا يتراءى لنا تعريف طريف، أو قل مهمة جديدة لوحدة الوجود، وهي أن تصل بك إلى مقام شهودي تشعر فيه وكأنك مشارك في حرية الحق وغِنَاه، من حيث إنك غارق في عبوديتك إزاءه. إذن، إذا أردت أن تنال حريتك، فعليك الشروع في القيام برحلة إلى وحدة الوجود!

بعد هذه الرحلة الشاقة طلباً لاستجلاء "الحرية المشهودة لنا"، الغائبة عنا، بات في مقدورنا أن نضع السؤال المنتظر: هل كانت الحرية في نظر ابن عربي قيمة سلبية أم إيجابية؟ لم يكن في إمكانه أن يعتبرها قيمة سلبية لأنه منذ البداية نسب سرّها إلى الله، لا إلى الإنسان. كما أنه لم يكن يتصورها متمثلة في تلك القدرة على التحرر من سلطان القضاء والقدر سعيا وراء بناء وجود الذات الفردية ومصيرها بالوسائل البشرية من دون انتظار للمدد الرباني. وإنما كان يعتبر الحرية قدرة على تحدي سلطان الحتميات الكونية والقوانين الطبيعية والإكراهات الاجتماعية والضغوط النفسية، توطئة للفناء في الله.

لم تكن الحرية، في نظر ابن عربي، حرية فعل وتصريف، وإنما حرية شهود وانفعال؛ لم تكن حرية مواجهة وتحدّ، وإنما حرية طاعة وانصياع، لم تكن حرية تحقيق للذات الفردية بفصلها عن الذات المطلقة، وإنما كانت حرية اتصال ووحدة بها. من أجل هذا كانت هذه الحرية أحدية لا فردية، ميتافيزيقية لا تاريخية، إلهية لا إنسانية، ذوقية وجدانية لا عقلية مدنية، حرية تطلب من الفرد الذوبان في الكل، انتظارا للمدد الإلهي والجُود الرباني، غير طامعة لا في وجاهة أو سلطان، ولا راغبة في ظفر أو انتصار. فهذه الحرية لم تنشأ عن مواجهة المجتمع والدولة والثقافة، وإنما نشأت عن التطلع إلى حضرة الحق. وهذا هو معنى أن لا سبيل إلى الحرية سوى العبودية، لأنها هي التي تفتح الطريق للوحدة بالحق في

الحق وبالحق. فالتنازل المطلق عن الحرية شرط لاكتساب عبودية مطلقة تكون رديفة للحرية.

الفصل العاشر
الوجه الموضوعي لوحدة الوجود

«فإن الوجود حقيقة واحدة، والشيء لا يضاد نفسه:

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن
فما ثم موصول وما ثم بائن
بذا جاء برهان العيان فما أرى
بعيني إلا عينه إذ أعاين»

ابن عربي، فصوص الحكم، ص 92.

مقدمة

تُذهِلك قراءة ابن عربي بضخامة متنه، وخصب فكره، وتنوع موضوعاته، و اختلاف وجوه نظره، وتعدد مسالك فحصه ؛ فهو كبحر هائل متقلب الأمواج لا قاع له ولا ساحل، لا بداية له ولا نهاية، فلا يتيح لك أية فرصة للإحاطة بمداه أو سبر أغواره؛ إنه غابة كثيفة وشاسعة لا تُفضِي طرقُها اللانهائية إلى أية غاية أو نهاية، ولا يسمح لك خصبها المتجدد على مستويات اللغة والتحليل والتركيب والإبداع، وتقلباتها المفاجئة وانفتاحها على غير المتوقع أية فسحة لالتقاط أنفاسك ولملمة عناصر فهمك. وبوجه الإجمال، فكره كالوجود نفسه لا يمكن الإحاطة به.

إن فكراً بهذه المثابة يجعل من المستحيل القطع في منحاه أو البثّ في طبيعته، فلا نستطيع أن نجزم مثلا هل هو فكرٌ للوجود أم للماهية، هل هو فكر للوحدة أم للكثرة، للهوية والتطابق أم للاختلاف والتفاضل، للتعالي والمفارقة أم للمحايثة والسريان، هل هو فكر أونطولوجي أم إينولوجي (وهو الفكر الأحَدِي الذي يبعد الواحد عن الوجود ولواحقه).

ولعل ظاهرة الارتحال والحيرة الدائمين في الفكر الأكبري ترجع أولا إلى العالم» مجموع العالم من جزء «فكل غاية: ولا له بدء لا دائري، فكر أنه من قريباً يجعله مما ،الخطاب مجموع هو خطابه من جزء وكل ، [258] فكل ،جدلي فكر أنه إلى ثانيا الارتحال ظاهرة ترجع كما البارميندي؛ الفكر له المضاد نظيره إلى يشير مثال وكل ،إليها لتتحول ضدها على تُحيلك فكرة قد بذلك فيكون الهيراقليطي؛ الفكر من جداً قريبا يجعله مما ،إليه والسائر لو وحتى .السيّال الهيراقليطي والنهر الثابت البارميندي الطريق بين جمع البداية هذه فإن ،منها الانطلاق يمكن لتفكيره ما بداية هنالك أن افترضنا

بالقوة تحتوي ، **وليلة ليلة ألف** ليالي من الأولى الليلة شأن شأنها سيكون على مضامين وتفاعلات كل الليالي الألف التالية لها.

فإذا فرضت علينا ضرورات التحليل أن ننتقي الفكرة الأولى التي تنطوي على كل أفكاره الألف الأخرى (الأحدية، الواحدية، الألوهية، الربوبية، الحق، الأعيان الثابتة الإنسان الكامل، البرزخ، الخيال المنفصل، الجود، الهمة، الفهوانية...)، فإننا لن نتردد في القول بأنها فكرة "وحدة الوجود". فكل مذاهب ابن عربي تبتدئ من "وحدة الوجود" لتنتهي إليها، مما يُضفي عليها هي الأخرى طابعاً دائرياً. وهذا هو سر الوَقْع العظيم الذي تحدثه قراءة كتبه، وبخاصة كتابه الأم، **الفتوحات المكية** ، والكتاب الملازم له **فصوص الحِكَم**، إذ يشعر المرء بشيء ما خارق للعادة يمسك بتلابيبه من كل جانب دون أن يتيح له فرصة الإفلات منه، ودون أن يدري ما هو، بسبب تقلبه المستمر من اسم إلى آخر، ومن صورة إلى أخرى، ومن حضرة إلى أخرى في انسياب سلس رائق متداخل. من أجل هذا كان »الانتزاح« عن تقاليد وأساليب العقل البرهاني شرطا ذاتيا للتجاوب مع هذا الفكر وإنشاء علاقة معه.

أجل، كل الفلاسفة لهم صلة ما "بوحدة الوجود"، لأنها، بوجه ما، كعبة كل الفلاسفة في كل العصور. فهذا ابن رشد مثلا- الذي يُعتبَر أصلاً، بحكم خطُّه المشائي، أبعد الفلاسفة عن عقلية "وحدة الوجود"- نجد له اهتماماً "بوحدة" ما للوجود على ثلاثة مستويات: أولا عندما اعتبر الواحد مرادفا للوجود، ليضمن تلازمهما الذاتي؛ وثانيا، حينما جعل الجوهر موضوعا ومحركاً لكل مقولات الوجود، كي يُبَوِّئ الجوهر مكانة الشيء الوحيد القائم بذاته، في مقابل باقي المقولات القائمة به؛ وثالثا حينما دعا إلى نوع من التطابق بين العقل والوجود تمهيداً للبحث عن "ماهية" في قلب الجوهر. بيد أن بحث ابن رشد عن هذه الوحدة لم يكن من أجل الوجود، وإنما كان من أجل المعرفة، لم يكن طلبه للوحدة من أجل **التوحد** بالوجود والذوبان فيه، وإنما من أجل ضمان **معرفته** . لكن هناك فئة أخرى من الفلاسفة آثرت بناء فكرها الميتافيزيقي على أساس الواحد لا الوجود. فهذا أفلوطين مثلا يضع الواحد خارج محيط الوجود ووراء مرمى اللغة والعقل، مكسِّراً بذلك الشراكة الذاتية بين الوجود والواحد والعقل، مما أفضى إلى قلب جذري لكل المفاهيم والرؤى التي تفسر علاقة المبدأ بآثاره. فلم يعد الامتلاء بالوجود ميزةً وشرطاً في أولية المبدأ وفاعليته، بل أضحى نقصاً. ولذلك كان على المبدأ الأول أن يكون، كالهيولى، متصفاً بالفراغ المطلق من

الوجود كي يكون علة لامتلاء غيره به. فالوجود يفيض من جود ما ليس موجودا، لا من وجود ما هو ممتلئ بالوجود، لأن العلة لا يمكن أن تكون من طبيعة المعلول. هكذا نشأت الإينولوجية في معترك مناهضتها للأونطولوجية، ولكن أيضا بفضل استغلال جملة من مبادئها، ومن أهمها مبدأ صفرية (من الصِّفر) الوجود من المعنى. وبالجملة، لا وجود لفلسفة تنفي الكثرة مطلقا، ولكن الفلسفات تختلف جراء موقفها من الدور الذي
. [259] الكثرة في سريانها عند الوحدة به تقوم

لكن، فرق بين أن يأتي الحديث عن "وحدة الوجود" عرَضاً في فلسفة ما، وأن يشكل مسلكا جوهريا للتفكير، وغاية لحياة صاحبه في فلسفة أخرى. وهذا هو حال ابن عربي. فهذا الأخير بالرغم من نهله من مختلف المشارب الفكرية التي تناولت الوحدة، فقد تجاوز كل من الأونطولوجية والإينولوجية لينتصر لفكرة المطابقة بين الله والعالَم. إنه لم يشأ أن يكون الواحد لصيقا بالموجود، أو يذهب به خارج نطاق الوجود ليلحق بظلام العدم، ولا كان يريد أن يُدرج الله تحت جنس الوجود (الوجود الضروري كما فعل ابن سينا)، وإنما كان بالأحرى يدافع عن أن «ليس هناك في
. [260] الله» عدا ما الوجود

هذا ليس معناه أنه في وسعنا أن نفرز معنى واضحا ومتميّزا لمذهب "وحدة الوجود" لدى ابن عربي، فمذهبه واحد بالذات متعدد بالجهات.
(2 ؛ [261] والوجود الحق بين بالتطابق القول 1) الجهات: هذه ومن
واختلاف الذات بوحدة والقول (3 ؛ [262] العالم في الحق بسريان والقول
(5 ؛ [264] والأديان "الاعتقادات كل بصحة" والقول (4 ؛ [263] التجليات
وأخيراً (6 ؛ [265] المختلفة تجلياتها عبر الإنسانية الحقيقة بوحدة والقول
وحدة وهو ،"الوجود لوحدة" سادس معنى عن الكلام يمكن ،آخرا وليس
شيئا تؤم فكره خلالها من صاغ التي الخطابات فكل ،الوجود حول الخطاب
انتصاره من بالرغم ،المورسي المُفكِّر أن ذلك .الوجود وحدة إثبات هو واحدا
والمقاربات الخطابات كل فمارس ،له حبيسا يظل أن أبى ،الصوفي للقول
.الوجود وحدة عن للتعبير زمانه في الممكنة القول وأجناس والعلوم

لذلك يتطلب منا الاقتراب من مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي أن نتحلى بضرب من الأدب قبل الإقدام عليه؛ ومعنى التأدب أن لا تطلب
،العقلي للنسق الأكبري الفكر تخضع كأن ، [266] تحصيله» يمكن لا «ما
خضوع فعدم .مبادئه على ينقلب أو نفسه مع يتناقض لا بأن وتطالبه
ومبدأ التناقض عدم مبدأ ،عنه المتفرعين والمبدأين الذاتية لمبدأ المذهب هذا

أن علينا ثمة من .الأكبر الشيخ لفكر الفارقة العلامات من ،المرفوع الثالث
مثلا فيقول ،ونقيضه بالشيء يحتفي الأكبر الشيخ وجدنا إن نمتعض لا
أن علينا وإنما ،الوقت نفس في والانحجاب بالتجلي أو ،والتنزيه بالتشبيه
المتناقض فكره مع للتجاوب الذوق حاسة وباستعمال الصبر من بشيء نتحلى
،بالقنوط الشعور حد إلى أحيانا يدفع الأكبري الخطاب تناقض إن .والمتقلب
«عرفتني ما الأحدية ولولا ،بالأحدية حجبتك" قال ثم» يقول تسمعه فعندما
،وراءها مسؤولية لا مرحة لفظية بلعبة يتعلق الأمر هل تدري لا ، [267]
هذه عن لإبعادها عنوة العاقلة النفس في الإقناط لإحداث مبيّت بمكر أم
والوجود؟ الكشف بأهل الخاصة الحضرة

وتسهيلا للولوج في عالم وحدة الوجود المعقد والمترامي الأطراف، نقترح أن نتناوله من زاويتين موضوعية وذاتية، أي من حيث هي بناء موضوعي للعالم، ومن حيث هي مشروع للتوحد الذاتي أو للشعور بالوحدة مع الوجود الواحد، على أن نتناول من خلالهما لوحات ومشاهد متعددة من نفس الذات الواحدة.

á á á

يشير المعنى الموضوعي "لوحدة الوجود" عند ابن عربي إلى أن الوجود
هناك أن هذا ومعنى . [268] الله...» إلا الوجود في ثم ما « أي واحد،
،القوي بمعناها "الغيرية" نفي عليه يترتب مما ،والعالَم الحق بين "عينية"
يضطر عندما وحتى . [269] «الله وجوه من خاصا وجها» الغير يصبح إذ
لنفس نحوين يعتبرهما فإنه ،الحادث والوجود الأزلي الوجود بين التمييز إلى
وهو ،أزلي وغير أزلي منه الوجود فإن» :الحق الوجود وهو ،الوجود
العالم بصورة الحق وجود الأزلي وغير ،لنفسه الحق وجود فالأزلي الحادث؛
«العالم بصور لنفسه وظهر لبعضه بعضه ظهر لأنه ،حدوثا فيسمى ، **الثابت**
[270] .

ومن دلالات المعنى الموضوعي "لوحدة الوجود" القول بأن العالم **صورة**
وروح لصورة العالم جمع إن . [271] له المدبر **روحه** الحق وأن الحق،
فمن .كان مما أبدع الإمكان في ليس بأنه عنه يقول عربي ابن جعل الحق
أي» الحق وجود لظهور مناسبة العالم صورة ظهور كان ،"الصورة" جهة
مناسَبَة الطبيعة صورة ظهور كان ولمّا ؛« **العالم بظهور تعالى وجوده ظهر**
من أما .«الظاهرة الحق صورة» بالتالي الإنسان كان ،الإنسان صورة لظهور
لقد .للصورة المدبرة الروح هوية الحق عربي ابن اعتَبر فقد ،"الروح" جهة
بين ،والمعنى الصورة بين ،والتدبير الصورة بين تلازميا تقابلا النحو بهذا وضع

الظاهر والباطن. ويعني بالظاهر «تغير الأحكام والأحوال»، وبالباطن «التدبير».
إذن التدبير منه وفيه، والصورة منه وفيها [272] .

ومن الواضح أن ابن عربي يستعمل الصورة في هذا السياق بمعنى مناقض للمعنى الرشدي. فالصورة عند الفيلسوف القرطبي هي ماهية الماهية، أي المعنى الجديد المترتب عن تركيب عناصر الماهية. أما ابن عربي فقد استعمل الصورة في مقابل المعنى والروح، أي أنها كانت تعني عنده الظاهر لا الباطن، بخلاف الحال عند ابن رشد. ومع ذلك، فإننا نجد للصورة عند المتصوف المورسي معنىً يشير إلى النِسَب التي كانت نتيجة تلقيح النفَس الرحماني للأسماء الإلهية، مما يجعل هذا المعنى قريبا من معنى الماهية. فتجلى الصور في العالم كان نتيجة انفتاح الأسماء الإلهية بالنفَس الرحماني، أي كان نتيجة تركيب بين الأسماء القريبة في هذا السياق من الأعيان الثابتة الموصوفة بالثبوت العدمي، والنَّفَس الرحماني، القريب من الصورة بالمعنى الرشدي. بعبارة أخرى، كما أن الماهية تتكون من عنصر إيجابي هو الصورة أو الفعل، ومن عنصر سلبي هو المادة أو القوة، فكذلك الصورة الأكبرية هي نتيجة تلقيح عنصر عدمي بعنصر فعلي [273] .

إن وحدة الوجود عند ابن عربي لا تنفي وجود ثنائية بين الله والعالم، وبين المبدأ وآثاره، بل إنها تقرّ أحيانا بوجود اختلاف جذري بين قطبي الوحدة. فالله، بالرغم من أنه ساري في العالم، متعال عنه، ومتميز بكل الصفات المترتبة على التعالي كالأزلية والتنزيه والحياة والقدرة. وهذا ما يبرر استعماله أحيانا للتقسيم السينوي للوجود (إلى واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، وممكن الوجود). ولهذه الازدواجية بين الله والعالَم انعكاس على طبيعة الأشياء في العالم الفيزيائي. فالموجودات الطبيعية تبدو لنا أحيانا عبارة عن مظاهر خالية من أية قيومية خاصة بها [274] ،
وأحيانا أخرى عبارة عن تجليات إلهية، مما يجعلها ممتلئة وفارغة من
المعنى في نفس الوقت، ولكن بجهتين مختلفتين، ممتلئة بغيرها، فارغة
بالقياس إلى ذاتها. وبالجملة، ليس معنى مذهب وحدة الوجود عند ابن
عربي نفي الكثرة بإطلاق، وإنما القول بأن الوحدة تسري في الكثرة سريان
الروح في الجسد، مما يجعل الوحدة **عين** الأشياء الكثيرة. فكيف يمكن
تفسير تعددية الأشياء في فكر يقول بالوحدة؟ وهل ينعكس تعدد وتقلب
العوالم والأشياء والظواهر والمقامات والمنازل والأحوال على الذات الإلهية أم
أن ابن عربي وضع حجبا تقي وحدتها المطلقة من الكثرة الصادرة عنها؟
تفصيلاً للإجابة على هذين السؤالين، سننظر إلى وحدة الوجود الأكبرية

من خلال ست أوجه أو مشاهد متعاقبة: وحدة الوجود وتعدد الصور، وحدة الذات وتعدد الإضافات، مفارقة الحجاب والتجلي، التواطؤ والتشكيك في الاسم، وأخيرا عبر تمثيلات لامتصاص مفارقة الوحدة والكثرة، بين الوجود الحق والوجود المتخيَّل.

1 - وحدة الوجود وتعدد الصور:

بالرغم من أن تعبير "وحدة الوجود" لم يرد حرفيا عند ابن عربي، الغامضة الصيغة لهذه نجد فإننا ، [275] تشيتيك ويليم ذلك إلى نبه كما و«أحدية» الذات كأحدية« ،الأكبر الشيخ متن في المرادفة العبارات من كثيرا لله و«الكل ،«الموجودات عين و«الحق ،« الهوية عين و«هو ،« الكثرة كثرة و«التجلي ،« له إلا الوجود فما واحدة و«والعين ،«الله هو بل ،وبالله العبد مسمى و«عين ،«واحد الوجود في ما و«كل ،«واحدة عين في مشهودة والمُثنَى المُثنِي فهو» ،« الوجود عين» فهو ،«الأشياء عين إنه» ،«الحق هو الخ ،«عليه.

موازاة لذلك، يزخر القاموس الأكبري بجملة من الأسماء والتعابير الوحدوية المشتقة من الأحد والواحد والوحدة، كالتوحيد، والوحدة، والوحدانية، والأحدية، والهوية، والعينية، والأنية، الخ. وبالرغم من أن هذه الألفاظ تشير إلى مجالات ومستويات مختلفة من الوحدة ومن التجارب الصوفية، وهي التي عبّر عن جانب منها الشيخ عبد السلام بن مشيش في نفس إلى بالقوة تشير الأسماء هذه أن نعتبر فإننا ، [276] المشهورة صلاته المعنى الواحد، وهو أن ليس هناك وجود غير الله.

في ضوء هذه الرؤية الوحدوية، تغدو الأشياء الخارجية التي ندركها في العالَم مجرد صور لوجود واحد «وصور العالَم لا يمكن زوال الحق عنها أصلا... فالكل ألسنة الحق، ناطقة بالثناء على الحق، ولذلك قال ﴿الحمد عليه» والمُثنَى المُثنِي فهو الثناء، عواقب يرجع إليه أي العالمين﴾ رب لله كما ،باطنه أو الشيء معنى دور الصورة تلعب تعد لم هنا من . [277] فهو الشيء معنى أما ،ظاهره وإنما ،الرشدية الأونطولوجية في الحال هو الحق.

لقد استطاعت نظرية "وحدة الوجود" أن تقدم نموذجا جديدا لرؤيتها للعالم، فبينما تم، في الأونطولوجيا الرشدية، رد الوجود إلى مقولة الجوهر، والجوهر إلى الماهية، والماهية إلى الصورة، فإن فلسفة وحدة الوجود الأكبرية ردت الوجود إلى الأسماء، والأسماء إلى الصور، لكن لا الصور التي يدركها العقل، وإنما الصور التي يدركها الحس والخيال. وبهذا تكون وحدة الوجود

الأكبرية قد حققت انقلابا على علم الموجود بما هو موجود (الأونطولوجيا) فيما يتصل بتعاملهما مع الوجود: فبينما تقوم الأونطولوجيا الرشدية **بحجب** الوجود بالماهية عبر وساطة العقل، يقوم مذهب "وحدة الوجود" **بكشفه** بالصورة عبر الحواس والخيال.

إن اعتلاء الصورة هذه المرتبة أفضى إلى إعطاء الحضور أهمية كبرى في مذهب ابن عربي الوحدوي على حساب الماهية والجوهر. ونزعم بأن السبب وراء هذا الانقلاب الرؤيوي في الأدوار بين الماهية والحضور يرجع إلى كون الله في فكر ابن عربي هو وحده الذي يتمتع بصفة الذات «فمن اشتد ظهوره تضعف الإدراكات عنه».

2 - وحدة الذات وتعدد الإضافات:

بعد أرسطو صار من المستحيل الرجوع إلى الأطروحتين البارميندية والهيراقليطية في الوجود، لأن الأرسطية نجحت في تجاوز إشكالات تقابل الوجود مع العدم، والوحدة مع الكثرة، والثبات مع التغير بفضل تقسيم معاني الوجود إلى جوهر وأعراض (نظرية المقولات)، إلى قوة وفعل، وإلى مادة وصورة. وكان من نتائج هذا التجاوز إخضاع الوجود لهيمنة العقل، وجعل الجواهر الطبيعية كافية نفسها بنفسها، ما دام مبدأ وجودها، وهو الماهية، يوجد بداخلها.

أما بالنسبة لنظرية "وحدة الوجود" الأكبرية، فبالرغم من استعمالاتها للأدوات الفلسفية سابقة الذكر في تحليلها للوجود، فإنها كانت تحوِّل دلالاتها أو تقلّص من مداها. لقد فقدت المقولات كثيرا من أهميتها، ففيما ، [278] والانفعال الفعل بمقولتي إلا عربي ابن يحتفظ لم مثلا بالله يتعلق الصوفية "المقولات" من مجموعة زاحمتها فقد الطبيعي للعالم بالنسبة أما .الخ والأحوال ،والمنازل ،والمقامات ،والأعيان ،والأسماء ،كالصفات ،والكلامية

وبفقدان المقولات لأهميتها، فقدت مقولة الجوهر مكانتها المركزية في تحليل ابن عربي للعالم الطبيعي، وحلت محلها مقولات أخرى كمقولة الإضافة. فما كان يسمى جوهراً تضاف إليه المقولات العشر، صار عينا واحدة هي الحق. هكذا أضحى كل ما يوجد في هذا العالم مضافا للوجود الحق، دون أن يكون هو مضافا إليها « فكل شيء يتعلق به، ولا يتعلق بين الواحد البعد ذات الإضافة هذه توضيح أجل ومن . [279] بشيء» هو والحروف الأعداد تشبيه منها ،تشبيهيات عدة استعمل وتجلياته الحق الأعداد...؛ مراتب في الواحد سريان كلها الحروف مخارج في يسري فالألف» أداة العدد في الواحد سريان يكون أن دون ، [280] «الحروف قيوم ...الألف

هناك ليس ،أخرى بعبارة . [281] فقط وطمسه احتجابه أداة وإنما ،نفيه في يظهر فالواحد .والعالم الله بين ،والكثير الواحد بين حقيقي تبادلي تلازم ولو ،ظهرنا [الحق وحدانية] فبوجوده» ، [282] عدداً يكون أن دون الأعداد . [283] «يكون لا سبحانه أنه نكن لم كوننا من يلزم ولا ،نكن لم يكن لم

من هنا يصبح الله هو القيّوم لكل شيء، أو عين كل شيء، مباشرة لا بوساطة شيء آخر كما تفعل الأونطولوجية المشائية عندما تجعل الجوهر هو مما الكون في شيء لا» ثَم ومن ، [284] والأعراض الوجود بين وسيطا . [285] « **الهوية عين** هو بل ،الحق لهوية "بغيرٍ" ويكون كائن

3 - مفارقة الحجاب والكشف:

إن قراءة المتن الأكبري تعلّمنا الحذر في التعامل معه، فما أن يثبت أمراً إلا ويسارع للانقلاب عليه، وكأنه يمارس لعبة الحجاب مع قارئه. فمثلا، ما أن يقرّ بأن الموجودات ما هي إلا صور وتجليات للحق، حتى تجده يعتبر تلك التجليات حُجُبا تحجب الله. هكذا صار التجلي حجابا، والكشف خفاء، والصورة ظلا، لأن « من اشتد ظهوره في نوره بحيث تضعف الظاهر علاقة وتبين . [286] حجابا...» الظهور ذلك يسمى عنه... الإدراكات انقلاب وهي ،المفارقة هذه بالحروف والألف ،بالعدد الواحد وعلاقة ،بالباطن ،مظاهره في ينطمس والواحد ،صوره وراء يختفي فالوجود ضده؛ إلى الشيء ،له حجب مظاهره لأن ولكن . [287] الناطقة حروفه وراء يصمت والألف .إدراكه استطعنا لما الحجب هذه لولا إذ ،مشاهدته أمكننا

إن النظر إلى وحدة الوجود الأكبرية من زاوية جدلية الحجاب والكشف ترتكز على فكرة استحالة أن يبقى الله مستتراً، أن يظل غيبا مطلقا، بل لا بد له أن يتجلى. غير أن التجلي كثرة، مما يعني حجب الوحدة، الأمر الذي يجعل التجلي يلتبس بالحجاب، فكل تجل لله هو حجاب لذاته.

معنى ذلك أن الحجب تتعدد بتعدد التجليات، أي تتعدد أسماؤها ومعانيها. فهناك الحجب الظلمانية التي هي الطبيعة، والحجب النورانية التي هي الأرواح [288] ؛ وقد يكون الحجاب على هيئة إنسان، فهو حجاب الألوهية، وإلا فإنها في ذاتها لا يمكن أن تحتجب « **فما هذا الستر الذي يحجبه إلا أن ذلك الحجاب هو أنت** كما قال العارف، فأنت حجاب القلب عن سر غيبه، ولولاك لم يطبع عليه ختامه» [289] . وقد نجده متمثلا في العقل: « **فالأول هو الله والعقل حجاب عليه** » [290] . كما نجد الحجاب على شكل عدم بالنسبة للأعيان الثابتة [291] ؛ وقد يكون

علاوة هذا ، [292] الإنسان عن الله رؤية يمنع الذي الجهل عبارة الحجاب على أن العالم وكل الصور هي عبارة عن حجب تحجب وحدته أو نوره.

يبدو إذن أن دور نظرية الحجاب والتجلي هو إثبات التعدد والوحدة، التعدد على مستوى التجليات، والوحدة على مستوى الحجب. وبما أن الحجاب ليس واحدا، فإن الوحدة ليست واحدة. هكذا سيكون تقسيم دلالات "الوحدة" أول لبِنَة في نظرية الحجاب، ومن ثم في مذهب وحدة الوجود. فللوحدة ثلاث مراتب أو ثلاث جهات، كل واحدة لها اسم يميزها عن غيرها حسب سياق المناولة، كالأحدية والواحدية والتوحيد، والهوية (أو الذات) والألوهية والربوبية، الخ. ويقوم مبدأ الحَجْب بصفة عامة على أن المرتبة الأدنى تحفظ المرتبة الأعلى؛ فالأحدية محفوظة بحجاب الواحدية، والواحدية بحجاب الكون أو العالَم [293] ؛ ويمكن التعبير عن مراتب هذه الوحدة بأسماء أخرى، **فالألوهية** تحجب **الهوية أو الذات**، و **الربوبية (أو الألوهية** ، والعالم الحسي يحجب **الربوبية** [294] . من هنا تكون الألوهية هي بداية ظهور الوحدة في الكثرة، إذ «لولا الألوهية لما تنوعت التجليات» [295] . لكن ماذا يحجب الحجاب؟

ليست هناك إجابة واحدة على هذا السؤال، إذ يقوم الحجاب كما سبق القول بثلاث وظائف: بوقاية الوحدة من الكثرة، وبوقاية الموجودات من قهر الذات الإلهية، وبوقاية القوى المدركة من وهج النور الإلهي. لكننا يمكن أن نضيف وقاية أخرى، وهي وقاية متبادلة بين الإنسان والله: «فقوله ﴿اتقوا ربكم﴾ اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم، واجعلوا ما بطن منكم، وهو ربكم، وقاية لكم» [296] . وعلى ضوء هذه الإضافة، بوسعنا أن نعيد تصنيف الوقاية لتنقسم إلى صنفين، وقاية الحق ووقاية العبد، وعندئذ تتساوى عناصر المعادلة: «إن كان الحق وقاية العبد، بوجه للحق وقاية والعبد بوجه، فقل في الكون ما شئت: إن شئت قلت هو الخلق، وإن شئت قلت هو الحق، وإن شئت قلت الحق الخلق، وإن شئت قلت لا من حق كل وجه ولا من خلق كل وجه، وإن شئت قلت بالحيرة في ذلك» [297] .

ونعود إلى الحجب التي تحفظ الوحدة من الكثرة لنقول بأنها ترجع إلى حجابين أساسيين تبعاً لانقسام الكثرة: إلى كثرة مادية وكثرة إضافية (منطقية). فيكون دور الحجاب الأول (حجاب الواحدية أو الألوهية) حَجْب الأحدية عن الكثرة النظرية أو المنطقية، التي هي عبارة عن نِسَب اعتبارية. وبسبب بعدها عن النسبة، كانت الأحدية غير قابلة للمعرفة «إن

معرفة الياقوت الأحمر أن لا يُعرَف ولا يُحَدّ ولا يُوصَف؛ فإذا علِمتَ أن
ثم 'موجودا' لا يُعرَف، فقد عرفت؛ وإذا أقررت بالعجز عن الوصول إلى
يديك» بين الطريقة واتضحت لديك الحقيقة صحّت فقد وصلت؛ فقد كنهه،
أو إدراكها في يطمعوا لا بأن العارفين الأكبر الشيخ ينصح ولذلك . [298]
بكونها للمعرفة الإلهية الذات قابلية عدم تفسير ويمكن . [299] فيها التجلي
الذات تُعقَل لا و«لهذا :والربوبية الألوهية بخلاف ،لها سِوى ولا غير لا
سواها لأن **والربوبية الألوهية** وتُعقَل غير؛ ولا لها سوى لا لأنها ،الإلهية
بواحد تكون ما أشبه الأحدية تغدو وبهذا . [300] «والمربوب المألوه
الواحد أنواع في الناظرة التسع فرضيات محاورة **بارمنيد** من الأولى الفرضية
الكثرة عن الواحدية يحجب (الربوبية حجاب) الثاني والحجاب . [301]
إليها تتسرب التي ،الإضافية الكثرة دون المادية.

وعندما يحجب الحجاب موضوعات ما يصبح غيبا، ومن ثم يمكن أن
نتكلم عن نوعين أساسيين من الغيب هما "الغيب المطلق"، ويسميه أيضا
و"الغيب ومرادفاتها؛ الأحدية نفسه هو والذي ، [302] الذاتي" "بالغيب
الألوهية من كلا نُدخِل أن ويمكن ،"المطلق الغيب" يحجب الذي ،"الإضافي
"المطلق الغيب" بينما ،غيرهما مع نِسَب لهما لأن الغيب هذا في والربوبية
إلى هوية نسبة فالربوبية » :غيره مع ولا نفسه مع لا نسبة له ليست
عين ، **والهوية لا لنفسها تقتضي نسبة** « [303] .

ويمكن أن نتكلم عن حجاب ثالث، لكنه من صنف آخر لأنه يحجب الكثرة بالكثرة، الكثرة الاعتبارية بالكثرة المادية، أو لأنه يحجب بالكثرة المادية الوحدة السارية فيها، وهذا الحجاب هو "حجاب الصور الطبيعية أو المادية". وهو أيضا نوع من الغيب، إلا أنه غيب متجل سار في الكون، لأنه عبارة عن سريان الحق في العالم عبْر أسمائه ونَفَسه. ولهذا الحجاب علاقة أكثر بالإدراك أو بالقوى الإدراكية، إذ يَحجُب المدرِك عن رؤية الوحدة السارية في الكثرة. وهذا ما يجعل كل ما ندركه حجاباً، سواء كان بالحس أو بالخيال أو بالعقل، أي أن ظهور الحق في الصور لا ينفي عنه الغيب، فهو غائب في ظهوره: «فالصور التي تقع عليها الأبصار، والصور التي تدركها العقول، والصور التي تمثلها القوة المتخيلة، كلها حُجُب يُرَى الحق من
وراءها... **فلم يزل الحق غيبا فيما ظهر من الصور** في الوجود» [304] .

واضح أن الحجاب عند ابن عربي ليس مجرد استعارة أو لعبة لغوية يستعملها للتعبير عن استحالة أو عسر الاتصال بالحق، بل هو أحد المفاهيم المركزية في مذهب وحدة الوجود، حيث ينظّم- هو ومشتقاته

كالتحجب والإنحجاب والاحتجاب، ومرادفاته كالستر والخفاء والغطاء والغيب، ومقابلاته كالتجلي والكشف والظهور والشهود- العلاقة الصميمية بين الحق والعالم وبين الإنسان والحق. وهذا ما جعله مفتاحا أساسيا لفهم البناء العرفاني والميتافيزيقي والتأويلي لنظرية وحدة الوجود، إلى درجة أصبح معها جزءً لا يتجزأ من تعريفها. من هنا أمكننا أن نصيغ هذا التعريف على النحو التالي: وحدة الوجود هو المذهب الذي يدّعي بأن ما سِوَى **الله** هو **تجلياته** التي **تحجُب** ذاته.

إذن ثلاثة أسماء متضايفة غير قابلة للانفصال تتشكل منها نظرية وحدة الوجود: الله والتجليات والحجب. فالألوهية بما هي ألوهية، لا بما هي ذات، تقال معاً بالإضافة إلى تجلياتها وحجبها، ولا يمكن أن تنفصل عنهما، مما يعني أن الأسماء الثلاثة متلازمة، أي يمكن أن يستبدل اسم بآخر، وكأنه مرادف له. فالكشف هو الاحتجاب، وكلاهما ليس شيئا آخر سوى لله. وبوسعنا أيضا أن نقول بأن الأسماء الثلاثة متضادة في داخلها، فللتّجلّي وجه آخر هو الحجاب، والحجاب بدوره تجلي، ونفس الأمر بالنسبة لله. وهذا يعني من جهة أخرى أن العلاقة ذاتية بين هذه الأسماء الثلاثة، وهذا ما عبّر عنه المتصوف المورسي بصراحة قائلاً بأن « **ارتباط الله بالكون له ذاتي وصف لأنه عنه الانفكاك يمكن لا ارتباطا** » [305] .

نعم، إن الغاية القصوى للعرفان الصوفي هو الوصول إلى لحظة رفع الحجاب المسدل على الذات الإلهية للتملي بحضرتها. ولكن هل من سبيل أو سبل لإماطة كل الأستار المضروبة عليها؟ من الناحية المبدئية يبدو أن الأمر غير ممكن لأنه لا مناسبة بين الله والعبد، ومن ثم لا سبيل لرؤيته ابن تمثّل الاستحالة هذه إثبات أجل ومن . [306] حجاب وراء من إلا الحجاب يتخذ ،الأشياء تجلي إمكانية جهة فمن نحوين؛ على بالنور عربي فإن وإلا ،لوجودها وإبقاءً رحمة بالموجودات والرحمة العناية ضرورة معنى وإبقاء بهم رحمة حجابه فكان» :وجودها ويفني يقهرها الإلهي التجلي المثال ويضرب ، [307] « **القهر** بذاته يعطي سبحانه **تجليه** فإن ،عليهم ومظاهر وصور ألوان) تجلياته وراء احتجب إذا إلا يظهر لا الذي بالنور لكي وأحكامه ونِسَبه وصوره تجلياته وراء يحتجب الحق فكذلك ،(وأشياء ووظيفته الحرفي معناه الحجاب يتخذ التجليات مدرِك جهة ومن يتجلى؛ .الساطع النور من لها حفظا للرؤية منعاً والإخفاء الستر هي التي الحقيقية أنه فكما ،الضياء شدة عنصر النور من يأخذ المعنى هذا على حجته في فكذلك ،ضيائه شدة من يخفف حجاب من بد لا ،النور نرى أن أجل من

سُبُحاته أحرقت وإلا ،حجاب وراء من إلا الحق يرى أن العبد يستطيع لا أنه تثبت للصوفي الوحدوية التجربة إن ،الإجمال وبوجه . [308] إدراكه قوى فإن ، [309] «نفسه في عليه هو ما على» الحق يُدرَك أن المستحيل من معاني من وهذا . [310] «ذاته تعطيه ما إلا الحق من» يعرِف ما الإنسان .والأولياء الأنبياء من الواصلين مراتب حسب والتجليات الحجب تنويع

بالإضافة إلى هذين المعنيين، الظهوري والعِنائي، نجد للحجاب معنى معرفيا-ماهويا، أي معنى التحديد والتقييد والتعيين بالنسبة للذات الإلهية. وضمن هذه الحيثية لم يعد الحجاب أمرا مطلوبا، بل أمراً مرفوضا، لأنه سيحُد ذات الحق ويقيدها في صور أو أسماء أو نِسَب، أو يجعلها محدودة بالعالَم، والله "غنِيّ عن العالمين": « **فإن الستر يُقيد المستور** ، **والحجاب يَحد المحجوب** ، ولا حد لذاته، ولا تقييد لجلاله، فكيف يستره شيء أو تغيب له عين تجري بأعيننا» [311] . ويسارع ابن عربي في مناسبات معينة إلى استخلاص النتيجة المترتبة عن المقدمة السابقة، وهي أن الحق غير قابل للاحتجاب عن الإنسان بإطلاق، فهو «لا ينحصر فينضبط» [312] ، ومن ثَم كان « **التجلي الإلهي دائما، لا حجاب عليه** ، ولكن لا يُعرَف أنه هو» [313] . ونتصور أننا وقفنا على أحد التعابير القوية على وحدة الوجود الأكبرية. والواقع أن السبب البعيد الذي ينتصب وراء هذا الموقف من الحجاب، في سياقنا هذا، هو رفض ابن عربي إخضاع الذات الإلهية، أو الوجود المطلق، للعقل البشري، أو لأحد أدواته كالحد والماهية؛ فالحق لانهائي في صفاته ولا حدّ له من أي جهة كانت: « **والحق لا يقبل الحد، ولا يحتجب عنه شيء، ولا يحجبه شيء** ، إذ لو حَجَبه شيء لحكم عليه ذلك الحجاب بالحد، فلا يصح أن يكون العبد محجوبا عن الله» [314] .

إذن «الأصل أن لا حجاب ولا ستر» [315] ، إلا أن للمعنى المعرفي-الحدي للحجاب دلالةً أخرى، وهي أن الحجاب ضروري لمشاهدة الحق، لأن الإنسان كما قلنا لا يمكن أن يدركه «على ما هو عليه»، وإنما عبْر حُجُبه، أي من خلال صوره وأسمائه ونِسَبه. هكذا تَلبِس الحُجُب لباس التعيّنات، فيصبح الإنسان قادراً بفضلها على رؤية الحق، وإلا فإنه بدون أن يتعين لا يمكن أن يُعرَف [316] . الحق إذن محدود بكل ما هو محدود: «إنه عين الأشياء... فهو محدود بحد كل محدود. فما يحد محدود إلا وهو حق الحق، فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدَعات، ولو لم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود. فهو عين الوجود ﴿فهو على كل شيء حفيظ﴾

في واحد هو الحق» :لجوهره لا لصوره يكون الحد أن غير . [317] «بذاته
والصورة ،يستحيل لا والجوهر ،للجوهر لا للصور والحد ،الصور يقبل ،ذاته
من يتأكد . [318] «تذهب أي ،نفسها في تستحيل لكن ،أخرى تستحيل لا
وكل ،كشفاً تحجّب كل دام ما المفارقة تطبعها الحجاب دلالة أن جديد
» :ظهوره في ويحتجب ،باحتجابه يظهر الحق دام ما أي ،حَجْبا كشف
. [319] « **حجابه في وظهر ،ظهوره في احتجب من فسبحان**

نعم، يمكن أن ندرج التجلي السابق تحت مصطلح **التجلي الحجابي**
خالقا به يتحلى الذي المخلوق فيصبح ، [320] **تشبيه** تجلي هو الذي
بالفعل الموجودات في له التحكم» على قادرا تجعله ربانية صفات باكتسابه
تجل عن يتكلم عربي ابن نلفي لكننا . [321] «والقول والمباشرة ،بالهمة
ضرب من رؤية به تقوم ، **تنزيه تجلي** هو الذي **الذاتي التجلي** هو ،آخر
أن شك ولا .الحجاب برفع تكون وإنما ،حجاب وراء من تكون لا ،آخر
الدنيا في المطلعين الأولياء بعض سوى بها يحظى لا الرؤية من النوع هذا
هذه في وحتى .الجنة أهل به يحظى الآخر اليوم وفي ، [322] كالقطب
للحَجَبَة سبحانه أمره من بالرغم ،الحجب جميع تُرفَع أن وارداً ليس ،الحالة
وبينه جلاله جل **الحق فيتجلى** » :رؤيته من المانعة الحُجُب يرفعوا بأن
، **العظمة وحجاب ،الكبرياء وحجاب ،العزة حجاب :حجب ثلاثة خلقه وبين**
الحَجَبة لأعظم جلاله جل الله فيقول ،الحجب تلك إلى نظراً يستطيعون فلا
فيتجلى ،الحجب فترفع يروني؛ حتى عبادي وبين بيني الحجب ارفعوا :عنده
إلى **اللطيف الجميل اسمه** في **واحد حجاب خلف** جلاله جل الحق لهم
. [323] «أبصارهم

وقبل أن ننتقل إلى الوجه الآخر من وحدة الوجود نود أن نجيب على سؤال أداة المشاهدة، هل تكون بالعقل أم بالعين أم بالبصيرة؟ بحكم طابعها الكشفي، أقامت "الفلسفة" الأكبرية علاقة تقابل بين العلم والرؤية على ثلاثة مستويات أساسية، مستوى الاستراتيجية الإدراكية، ومستوى طبيعة الإدراك، ثم مستوى موضوع الإدراك:

1. يتجلى الاختلاف في استراتيجية الإدراك بين العلم والحس في أنه في الوقت الذي يكون فيه **الامتلاء** غاية العلم العقلي، يصبح **الفراغ** هو مقصد المشاهدة الحسية، أو إن شئت قلت إن العلم ينشد التعمير بالمعرفة النظرية، بينما تسعى الرؤية الكشفية إلى الفناء عن ما عدا الله بما فيها
،النفس فلتحذر المعارف من القلب امتلأ إذا» لأنه ، [324] الرائية الذات
. [325] «الشمل مبدَّدة الديار مخرَّبة فإنها

2. فيما يخص طبيعة الإدراك، يتميز العلم بأنه **كسب** ، بينما تتميز الرؤية بأنها **وهب ومنّة** . وهذا ما حدا بابن عربي إلى رفض نظرية الغزالي التي تجعل الرؤية نتيجة العلم، لأنها «لو كانت الرؤية نتيجة العلم لكانت الرؤية كسباً، والجُود الأولى المِنّة عين من المطلق» [326] ؛ ولعل هذا هو السبب في أن العقل «لم يكن قابلا لنقوش الفيوض...» [327] .

3. التقابل الثالث يتعلق باختلاف موضوع الإدراك، إذ بينما يتعلق العلم **بالوجود** ، أي بالمعاني العامة الكلية التي ينشئها العقل من نفسه جراء مطالعته لكتاب الكون، تتعلق "الرؤية" **بالموجود** الشخصي المشار إليه غير القابل للانضباط في حد مقيّد: «من قال الرؤية تابعة للعلم، كأبي حامد، فَقُل له العلم تَعَلق **بالوجود** وما ضَبَط غيره، والرؤية تعلقت **بالموجود** لا من كونه موجودا، والعلم لا يضبط ذلك، فكيف تكون الرؤية تابعة للعلم؟» [328] . ومع ذلك، أي بالرغم من هذه التقابلات بين العلم العقلي والرؤية الكشفية، تبقى «حجاب الرؤية» في نهاية الأمر، شأنها شأن العلم [329] .

4 - التواطؤ والتشكيك في الاسم:

ونعود إلى السؤال الذي يلاحقنا دائما عندما نكون بصدد وحدة الوجود: هل العينية في عبارة "الغير عين الهوية" موضوعا أو محمولا، هل هي عرَض عام أم حمل ذاتي؟ ويمكن أن نطرح السؤال بطريقة أخرى، هل معنى أن الله هو عين الموجودات هو أنه يشمل كل الموجودات ويحيط بها، كما يشمل الوجود العام المقولات العشر، فيكون جنسا أعلى لها، أم أن الأمر لا يتعلق بالشمول والإحاطة، وإنما بعلاقة الهوية والتطابق؟ بوسعنا أن نقول بدايةً بأن ابن عربي استعمل اسم الوجود في معناه العام والجزئي معاً، ومن ثَم فإن عمومية الوجود بالنسبة إليه ليست عمومية حملية ولا مجردة، وإنما هي عمومية عينية وقيومية. فالله ليس موجودا عاما ومحيطا بكل الموجودات إحاطة تجريد، أو "موجودا فرديا ضروريا" يفيض الوجود على "الممكن بذاته، الواجب بغيره"، كما كان يقول ابن سينا، وإنما هو الحق الوجود نفسه، العالَم، بعبارة أخرى، « **فهو لا هو غيره** » [330] . ليس مبدأ أولا [331] ، ولا هو مجموع الموجودات، وإنما هو عين كل الموجودات، الكل، فـ«لله وبالله، بل هو **الله** » [332] .

إذن الأمر لا يتعلق بمعرفة ما إذا كانت العبارتان "الوجود واحد" و"الوجود متعدد"، صحيحتين معا أم لا، طالما أن الوحدة المطلقة تقتضي في نفس الآن نفي الوحدة والتعدد عن الواحد، الوحدة بمعنى التوحيد والربط،

والتعدد بمعنى الكثرة المطلقة المتحررة من كل وحدة؛ إذن العبارتان متكافئتان في المعنى، وغير منفصلتين في الوجود، لأنه بدون وحدة لا وجود للتعدد، وبدون تعدد لا وجود للوحدة، أي لا ظهور لها في العالَم. فإذا كان الوجود واحدا، وكان عينياً وليس مجرداً، فهل نستخلص من ذلك بأن

الموجودات؟ كل على المعنى بنفس فيقال ، [333] متواطئا معنى له

عملاً بقاعدة التأدب الصوفي المشار إليها سابقا، علينا أن لا نستغرب إن وجدنا في هذا الضرب من الفكر ذي الطبيعة التقابلية ما يفيد الشيء ونقيضه بصدد هذه المسألة. فقد نقرأ أن عينية الحق تقال بتواطؤ بالنسبة للموجودات: «ثم تمّم الحكمة واستوفاها لتَكون النشأة كاملة فيها، فقال ﴿إن الله لطيف﴾، فَمِن لطفه ولطافته أنه في الشيء، المسمى كذا، المحدود بكذا، **عين ذلك الشيء** ، حتى لا يقال فيه إلا ما يدل عليه اسمه **بالتواطؤ والاصطلاح** . فيقال هذا سماء وأرض وصخرة وشجر وحيوان وملك ورزق وطعام، **والعين واحدة** من كل شيء وفيه» [334] . لكننا في مناسبات أخرى نجده يلمّح إلى نوع من علاقة التشكيك في إطلاق اسم الحق على المخلوقات، أي إطلاقه بتفاضل وتراتب عليها. فالله خَلق الإنسان على صورته وكذا العالَم، لكن بدرجة أقل. ويورد ابن عربي حجة على طريقة الدلالة المتفاضلة لاسم الحق، وهي تمثيله للتفاضل بين الرجل والمرأة على علاقة الحق بالعالَم: «فكما نزلت المرأة عن الرجل درجة بقوله ﴿وللرجال عليهن درجة﴾، **نزل المخلوق على الصورة عن درجة مَن أنشأَه على صورته** ، مع كونه **على صورته** . فبتلك الدرجة التي تميز بها عنها، بها كان غنيا عن العالمين وفاعلا أولاً، فإن الصورة فاعل ثان، فما له الأولية التي للحق، فتميزت الأعيان بالمراتب» [335] . فوصف الحق "بالغَنِيّ عن العالمين" لا يؤدي إلى تقابل بينه وبينهم، ولا إلى تقابل بين المخلوقات فيما بينها، مما يعني أن انقسام الموجودات وتغايرها ليس تغايرا ذاتيا، أي ليس انقساما في العين، وإنما هو تغاير بالرتبة، مما يشير إلى وحدة وجود أخرى فيما بين الناس، وفيما بينهم وبين العالم: «إنما فرّقت المراتبُ العينَ، ما تفرقت العينُ ولا انقسمت في ذاتها... **وأنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة** » [336] .

5 - تمثيلات لحل مفارقة الوحدة والكثرة

المفارقة الأم التي تخترق المتن الأكبري من أوله إلى آخره، وتشوش على نظريته في وحدة الوجود، تبقى هي مفارقة الوحدة والكثرة. فكيف يمكن الكلام عن الكثرة في مذهب يَدّعي وحدة الوجود؟ بل كيف يحق لابن عربي أن يتكلم عن الجمع بين الوحدة والكثرة، وهو لا يضعهما في

نفس المرتبة الأونطولوجية، فالكثرة من مقام العرَض، بينما الوحدة ذاتية لا سيما في الواحد الأول؟

نحن نعرف أن ليس هناك مذهب لوحدة الوجود، مهما بلغت درجة غلوه وتعلقه بالوحدة المطلقة، قادراً على نفي الكثرة، وكل ما يستطيع عمله هو تفسيرها وردها إلى الوحدة. نفس الأمر يمارسه ابن عربي؛ ومما سهل عليه عملية الرد والاختزال هذه، أن وحدة وجوده لا تستند إلى مبادئ العقل الاستدلالي، كمبدأ الذاتية، بل تقوم بالخصوص على "مبادئ" تنتمي إلى مجال "العقل الخيالي"، متحدية بذلك مبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع.

وقد استعمل ابن عربي جملة من الوسائل لتبرير مفارقة الجمع بين الوحدة والتعدد، ك تقسيمه لمعاني الوحدة إلى عدة أنواع، واعتماده أساليب التشبيه والتمثيل للتدليل على ذلك.

لقد مر بنا أن ابن عربي قسم الوحدة إلى عدة مراتب، ونريد الآن أن نضيف قسمتين تتعلقان بالأحدية. فقد ميز على الأقل بين نوعين من الأحدية: أحدية تطلب الإنسان والعالَم، ولها صلة النسبة بهما وهي أحدية الأسماء، ويسميها **بأحدية الكثرة** ؛ وأحدية مطلقة وغنية عنا، وهي **أحدية العين** [337] . وغني عن البيان أن استعماله لأساليب التمثيل للبرهنة على وحدة الوجود لا تهم الأحدية الثانية، لأنها أحدية الأحد، أحدية الذات والهو، وإنما تهم الأحدية الأولى لأنها طالبة كثرة العالم.

استعمل ابن عربي عدة تشبيهات وتمثيلات يصعب استعراضها بكاملها، ولذلك سننتقي عيّنة منها على سبيل الاستئناس، كتشبيه الإنابة، وتشبيه السريان، وتشبيه الظل، وتشبيه النور، والتمثيل بعلاقة الهوية بالأحكام، والواحد بالعدد، والألف بالحروف، والهيولى بالصور، والجوهر بالأعراض الخ.

فقد استعمل 1) تشبيه **الإنابة** ، للتعبير على أن التجليات تنوب عن الله، لكن فقط في الاسم لا في المعنى. وقد ورد مفهوم "الإنابة" في مضمار ما كثيرا السابق التشبيه وبمحاذاة (2 ؛ [338] بالأعداد الواحد لعلاقة تفسيره تشبيه مع بارتباط والعدد الواحد بين العلاقة نموذج عربي ابن استعمل ،الأعداد ومنازل مراتب كل في الواحد حضور لتوضيح **والانسحاب الاسترسال** كل على منسحب مسترسل فالواحد» :لوجودها مبدأ أو ،لها مكيال وكأنه حضور الأعداد في الواحد حضور أن يعني مما ، [339] «والمنازل المراتب وإذا ،الخمسة عدمت الخمسة من الواحد عدم إذا» حيث ،عرضي لا ذاتي (3 الأشياء؛ في الحق حضور على ينطبق الأمر ونفس ، [340] «ظهرت ظهر

الحق صلة لتوضيح بالحروف **الألف** علاقة كثيرا الأكبر الشيخ واستثمر
،ناطقة والحروف صامت فالألف» :بالنطق الصمت علاقة ضمن بالعالَم
فمن ، [341] «الألف في ناطقة الحروف وليست ،الحروف في ناطقة والألف
إلى ولجأ (4 النطقُ؛ علة الصمت وكأن ،الحروف نطق فاض الألف صمت
بين العلاقة لوصف ،والواحد الماء تمثيلي عبر ، **السريان** استعارة استعمال
شيء كلَّ الماء من وخلقنا﴿ الآية فسّر حيث ،تجلياته وكثرة الله وحدة
الله يُسبّح الوجود في ما كل لأن ،حيّ إلا الوجود في وما» بقوله ﴾حي
في سار الواحد وكذلك الموجودات؛ جميع في سار الحياة فَسِرُّ ...بحمده
الفص وفي (5 ؛ [342] « الأعداد في يظهر لا فصار ...الأشياء جميع
الحق سريان به ليفسر **التخلل** مفهوم عن الدين محيي تحدث الإبراهيمي
،هو ما جوهره بحيث العرَض فيكون ،المتلون اللونُ يتخلل كما» الخلق في
المخلوق ترى ألا ...المحدثات بصفات يظهر الحق ترى ألا ...والمتمكن كالمكان
كان وإن ...فيه محمولا كان إلا شيئا شيءٌ تَخَلّل ما ...الحق بصفات يظهر
استعمل ما وكثيرا (6 ؛ [343] «فيه باطن مستور فالخلق ،الظاهر هو الحق
الممكن في المجعول فالنور» :الله سوى الوجود في ما أن لإثبات **النور** مثال
.بالوجود اتصف ولا عين له وجد ما النور لولا إذ ،الحق وجود إلا هو ما
(7 ؛ [344] «له إلا الوجود فما ،بالحق اتصف فقد بالوجود اتصف فمَن
الممكنة الموجودات تبعية تفسير في كبيرا دوراً **الظل** تشبيه لعب كما
هو ،"العالم مسمى" أو ،"الحق سِوَى" عليه المقول أن اعلم» الحق للوجود
يستطيع لا ،وجوده في له تابع فهو ، [345] «...كالظل الحق إلى بالنسبة
العالم هذا موجودات حدّ في داخل الحق بأن يوحي مما ،بذاته القيام
والظلال .العكس وليس الثاني غياب يترتب الأول غياب أن إلا ،ذاتياً دخولا
الشخص» :عنه الصادرة الشيء وحدة في تؤثر لا فإنها كثيرة كانت وإن
فعلى ،المرء في واحدة صورة ولا ،واحد ظل له تقل فلا واحدا كان وإن
تظهر المرايا عدد وعلى ،ظلالات للشخص يظهر الأنوار من يقابله ما عدد
أو ،الصور في تجليه حيث من متكثر ،ذاته حيث من واحد فهو ،صور له
(8 ؛ [346] «غيره الصور وليست ،هو لا المتعددة فهي ،الأنوار في ظلالاته
الوجود؛ وحدة على للاستدلال تمثيليا استعمالا **الأحكام** مفهوم واستعمل
كان وإذا» :الواحدة الهوية لنفس ونسب أحكام عن عبارة العالم فموجودات
قوله وهو ،وفيه منه إلا كلها الأحكام ظهرت فما ،العالم هوية الحق
يستأنس نجده كما (9 ؛ [347] «وكشفا حقيقة ﴾كله الأمر يرجع وإليه﴿
تقول كما» :قائلاً بأعيانه الحق علاقة لتفسير الأشعرية **الجوهر** بنظرية

قولنا عين فهو ، **واحد جوهر** فهو :بالجوهر متماثل كله العالم إن الأشاعرة ويتكثر ويختلف قولنا وهو ، **بالأعراض** ويختلف قالت ثم ؛ **واحدة العين** أو صورته حيث من "هذا ليس هذا" فيقال ،يتميز حتى **والنسب بالصور** ، **جوهره حيث من هذا عين وهذا** ،فقل شئت كيف مزاجه أو عرَضه **ليس إنه** نحن فنقول : **ومزاج صورة حد كل في الجوهر عين يؤخذ** ولهذا عين هو ما ،حقا كان وإن الجوهر مسمى أن المتكلم ويظن ، **الحق سوى** نموذج بصدد أما (10 ؛ [348] «والتجلي الكشف أهل يطلقه الذي الحق بين الجمع لتبرير المشائية الفلسفة من استعاره الذي ، **بالصور المادة** علاقة منا فيستحق ،المتعددة بالموجودات الواحد الحق وحدة أو والكثرة الوحدة المادة لطبيعة رصده في بارعاً كان بأنه نعترف البداية ومنذ .أطول وقفة ففي .وحدتها تفقد أن دون اللامتناهية الصور لقبول واستعدادها الأولى كثرة التجلي في فتكون» :يقول الواحدة بالعين الأسماء لعلاقة ذكره مضمار وهي ،صورة كل حد في تؤخَذ الهيولى أن كما ،واحدة عين في مشهودة «هيولاها هو ،واحد جوهر إلى الحقيقة في ترجع واختلافها الصور كثرة مع :الإلهي النّفَس إلى والطبيعة بالهيولى التشبيه ينقل أحيانا ونجده ؛ [349] إلا وليس ،الهيولاني كالجوهر فهو :العالم صورَ الإلهي النفَسُ قَبِل فلذلك» والنّفَس الطبيعة بين توحيده في بعيدا مدى ويذهب ؛ [350] «الطبيعة عين التي الصور هذه ،العالم صور انفتاح مجلى الأخير هذا يعتبر عندما الرحماني ،الإلهية الأسماء في لا "الروحاني الجوهر" في المرة هذه محتبسة كانت **صور انفتحت** فيه فإنه ،الرحماني النفَس إلا الحقيقة على الطبيعة وليست» الأجرام عالم في الهيولاني الجوهر في النفخة لسريان ،وأسفله أعلاه **العالم** علاقة لمثال تدقيقه في ذلك من أبعد عربي ابن ويمضي . [351] «خاصة الهيولى بأن القول في رشد ابن مع يتفق عندما ،بها المتحدة بالصور الهيولى مما ،المشهودة الطبيعة ذات الطبيعية الصور مقابل في معقولة طبيعة ذات في معقولة الأحدية بأن نستخلص أن ،المثال هذا على بناء ،بنا يفضي لابن أخرى نصوص إليه أشارت ما وهذا مشهودة؛ هي التي الكثرة مقابل هو الأعداد في وجوده أن أي ،العدد في مطموس الواحد بأن ترى عربي كذلك» :بها المتحدة للصور بالنسبة الأولى الهيولى كوجود ،معقول وجود عنه ظهر بما وكذا كذا أنه الأسماء وتعداد له الكثرة كانت ،الحق وجود وبخالقه به فثبت ،الإلهية الأسماء **حقائق** بنشأته **يطلب** الذي ،العالم من **الهيولاني كالجوهر** ،ذاته حيث من **العين أحدي** كان وقد ، **الكثرة أحدية** لها حامل هو التي ،فيه الظاهرة بالصور كثير ،ذاته حيث من العين أحدي

بذاته، كذلك الحق بما ظهر منه من صور التجلي، فكان مجلى صور العالم
مع الأحدية المعقولة» [352] . وقد أضاء لنا هذا النص الهام بعداً آخر
لوحدة الوجود الأكبرية، حيث قرّب المسافة التي تفصل بين أحدية العين
وأحدية الكثرة، وجعل هذه المسافة أقرب ما تكون إلى المسافة النظرية،
وإلا فإن أحدية العين هي نفسها التي تتحول إلى أحدية الكثرة، دون أن
تفقد مع ذلك وحدتها الذاتية؛ (11 وأخيراً نشير إلى أن ابن عربي تمثل
بنموذج صلة الذات بالأسماء (الكلمات) لتجلية الجمع بين الله والعالم في
وحدة واحدة. نذكر في البداية أنه وحّد بين كلمات الله والموجودات، إذ
ليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات» [353] ، وأن «الموجودات كلها
كلمات الله التي لا تنفد» [354] . بعد ذلك نذكر أنه ذهب أبعد من
ذلك معتبِراً بأن كل اسم يشكل في ذاته وحدة وجود، أي أن كل اسم
من أسماء الله يُسَمَّى بجميع الأسماء [355] . وقد كان ينظر إلى الأسماء
الإلهية بوصفها **نِسَبا** للألوهية مع الموجودات؛ وفي هذا السياق ربط الأسماء
بنَفَس الرحمن والعالم، فهذا الأخير «إنما صدر من نَفَس الرحمان، لأنه نفّس
به عن الأسماء لِمَا كانت تَجِده من عدم تأثيرها» [356] . وبهذا النحو
تكتسب الأسماء سلطان التأثير بفضل "الرحمن نفسٌ"، لتتحول إلى صور
للعالم، مما جعل النفس البشرية قادرة على إدراكها. لكننا نجده، أحياناً،
ينظر إلى العلاقة بين الله وأسمائه نظرة تقابل، وذلك من أوّلا خلال علاقة
الأحدية بالكلية، «فمسمى الله أحدي بالذات، كلٌ بالأسماء» [357] ؛ ثم من
خلال تقابل الظهور والغيب: «فإذا ظهر باسمه لم يظهر بذاته، فيما عدا
مرتبته الخاصة، وهي الوحدانية» [358] .
6 - جدل الوجود الحق والوجود المتخَيَّل:
من "ثوابت" فلسفة ابن عربي المتقلبة نفي وجود عالَم مستقل عن
الله، بل إن قوله بأن "الحق عين الموجودات" هو أحد شعارات فكره
الصوفي. نعم، قد نجده أحياناً يفرّق بين إله المعتقدات والإله المطلق، على
اعتبار أن الأول محدود بالمعتقدات والمعتقِدين، والثاني لا تسعه الحدود،
ومع ذلك كان يعتبر الإله المطلق عين الأشياء وعين نفسه [359] . غير أن
هذه العينية بين الحق والعالم، وكما سبقت الإشارة، لم تمنعه من الاعتراف
بوجود تفاضل بينهما، وهذه من مميزات وحدة الوجود الأكبرية. ويتجلى
هذا التفاضل خاصة عندما يصف العالَم بأنه وجود متخيّل ومتوهَّم في
مقابل الحق: «فبما هو **عينه** هو الحق، وبما هو **غيره** هو الحق المتخيَّل
الذي كنا بصدده» [360] ، وعبّر عن الفرق بين العينية والغيرية بمصطلحين

والهوية متحدة الأنية» :يقول نجده حيث ،والهوية الأنية هما آخرين ويفسر . [361] «" الأنية في وأنا ،الهوية في أنت" لي قال ثم ،متعددة غير معناه ليس الخيالي بأن يقول عندما طريفا تفسيراً العالم "خيالية" ،كذلك الأمر وليس ،"بنفسه قائم" أنه لك يُخَيَّل أنه معناه وإنما ،الموجود ،لك ذكرتُه ما على الأمر كان وإذا» :الله على زائد أمر هناك ليس ولذلك لك خُيِّل أي ،الخيال معنى هو وهذا ،حقيقي وجود له ما متوهَّم فالعالم ...الأمر نفس في كذلك وليس ،الحق عن خارج بنفسه قائم زائد أمر أنه أنت وبما ،الحق إلى نسبتك وما ،هويتك وما ،أنت ومن ،عينك فاعرف هو الله ،باختصار . [362] «الألفاظ هذه من شاكل وما وغيرٌ وسوىً عالَم [363] العالم في سريانه تنفي لا الحق أحديةَ لأن ،العالم هو وليس ،العالم .

الفصل الحادي عشر
الوجه الذاتي من وحدة الوجود

إذا كان الجانب الموضوعي من وحدة الوجود يهم تجلي الحق في الوجود عامة، فإن الجانب الذاتي من هذه الوحدة تتعلق بتجلي الله في الإنسان. لكن لهذا التجلي الأخير جانبه الموضوعي، أي غير الواعي، وجانبا ذاتيا يتمثل في السعي لمعرفة هذا التجلي والعرفان به. بعبارة أخرى، إذا كان الجانب الموضوعي والظاهر لوحدة الوجود يتجسم في كون «الله محدود بكل ما هو محدود »، فإن الجانب الذاتي والباطني يتجلى في سعي الإنسان، الناطق باسم الكون، لمعرفة ذاته، هذه المعرفة التي تفتح له الطريق المباشر نحو معرفة الله. من ثَم يمكننا أن نعرّف وحدة الوجود "الذاتية" بأنها تلك التجربة الإدراكية أو المعرفية التي لا يرى فيها الرائي من نفسه سوى ربه، أو قل لا يرى في نفسه سوى غيره، وهذا هو أحدية بأهل" التجربة هذه أصحاب عربي ابن ويسمي . [364] الكامل التمام الأطراف تستوي ،إياها وتذوقهم المرتبة لهذه لوصولهم نتيجة ،الذين ،"الذات في إلا أبدا النعيم يوجد فلا« قائلا الحال هذه يصف ،إليهم بالنسبة في له حكم فلا البسيط والعذاب النعيم وأما .العذاب وكذلك ،مركب ،والعذاب النعيم أهل هم المظاهر فأهل .موجود غير معقول فإنه ،الوجود ضحكتُ" يزيد أبو قال .عذاب ولا عندهم نعيم لا **الذات أحدية أهل** و ،أصبحت كيف له وقيل أبكي؛ ولا أضحك ولا اليوم وأنا ،زمانا وبكيتُ زمانا ولا ،بالصفة تقيد لمن والصباح المساء إنما ،مساء ولا لي صباح لا" قال إلى والإشارات الشطحات من بكثير عربي ابن متن ويحفل .» [365] "لي صفة »و ، [366] «الحق هو العبد مسمى فعين» :الوجود وحدة من النوع هذا « **حق والباطن خلق فالظاهر** ،الحق صفة لا ، **الحق عين هي العبد صفة** حيث من بالإنسان أي ،إنسان أي مكنة في الرؤية هذه هل لكن . [367] العارف؟ بالإنسان خاصة أنها أم ،إنسان هو

1 - الأنا والأنت

لو أخذنا في اعتبارنا المبدأ الأساس الذي تقوم عليه نظرية "وحدة هو ما كل وأن ، [368] الواحد» إلا ثَمّ «ما مبدأ وهو الأكبرية، الوجود" يكون لن فإنه ،الله سوى آخرَ شيئا ليس ،معلوم هو ما وكل ،موجود عبارة حينئذ ستكون لأنها ،معنى أي البشرية الأنا عن ،الذات عن للكلام

الأركان أحد أن أيضا نعلم لكننا .إلاّ ليس الغير تجليات من تجل عن ،يعرِفه أن أجل من الإنسان خَلَق الله أن الوجود وحدة مذهب في الهامة مستقلة ذاتا له وأن ،بها للقيام خطيرة مسؤولية له أن على يدل مما .رؤيته بالأحرى أو الله معرفة ،الآخر العالم في وحتى ،العالم هذا في غايتها

لكن دون هذه الغاية يجب أن تتوفر نسبة ومناسبة ما بين الذات البشرية والله، وإلا لما تمت الرؤية أو المعرفة. ولكي يتحقق « **النَّسَبُ** الإلهيّ للعالم» وللإنسان، كان لا بد من توفر أمرين، أولهما خروج سلطان النِّسب، أو الصور الموجودة بالقوة في الأسماء الإلهية إلى الفعل عن طريق الحق قِبَل من البشرية النفْس في الصور إيجاد وثانيهما، الإلهي؛ النفَس لتصبح [370] «والحق الإنسان بين المناسبة» خيوط تُنسَج هكذا . [369] .جديداً لباساً ذاته إلباس في أملا ،بالله الإنسان لاتصال أولاً محرِّكا

وبوسعنا أن نتأول عبارة «ما ثَمّ إلا الواحد» تأويلا آخر، ينطلق من أحد مبادئ مذهب وحدة الوجود الأكبرية، وهو مبدأ أن العالَم وهمي، أو أنه خيال في خيال. إن وعي الذات بهذا المعطى يجعلها ترغب في تخطّي وضعها الوهمي نحو وضع أكثر أصالة. فإذا اعتبرنا هذه الرغبة محركاً ثانيا للاتصال بالله، فيمكننا أن نعرّف التصوف على ضوئه تعريفا جديدا يصبح بمقتضاه هو تلك الحركة الوجدانية التي تدفع بالإنسان نحو تحقيق الوجود الحق، وعياً منه بزيف وجوده الذي يعيش فيه. وضمن هذا التعريف يتلاشى الفرق بين الوجود والذات، لأن السعي نحو وجود أصيل معناه الرغبة في تحقيق انقلاب على الذات للكشف عن حقيقتها الأصلية. باختصار، لولا انطواء الإنسان، وعبْرَه كل الموجودات، على شيء من الألوهية في ذاته لما كانت له الأهلية للاتصال بها والتطاول عليها للوحدة معها. فهل تكفي الضمانة الموضوعية لتحقيق هذا الاتصال، وهي النسبة والمناسبة بين الله والعالم والإنسان؟

إن العبارة المشهورة التي تلخص مذهب وحدة الوجود الأكبرية، وهي: « **أن التجلي الإلهي دائم لا حجاب عليه، ولكن لا يُعرَف أنه هو** »، تحمل في طياتها شيئا من الإجابة على السؤال المذكور على شكل مفارقة صارخة: فالتجلي دائم، ولكنه لا يُعرَف، فلماذا «لا يُعرف أنه هو »؟ لماذا لا يَعرِف الإنسان أنه ينطوي على شيء من الألوهية؟ هل يوجد مفتاح معرفة الله داخل الإنسان، أم خارجه؟

هناك عدة إجابات على هذا السؤال، نكتفي منها بإجابتين. الإجابة الأولى تضع المفتاح داخل الإنسان. فالإنسان لا يعرف ربه لأنه لا يعرف

شيئا يعرفون لا لأنفسهم معرفتهم قبل ربهم معرفة يدعون والذين نفسه، بها تدرك التي المعرفة بل ،معرفة كأي ليست النفس معرفة لكن . [371] فقد المعرفة بهذه نفسه عرَف فمن» :ربك صورة على خلقت نفسك أن . [372] « **وحقيقته هويته عين** هو بل ، **خلَقَه صورته على** فإنه ،ربه عرف هذه لكن ،نفسه يَعرف أن قبل الحق يَعرف من المقربين من هناك ،نعم يعرف وإنما **الحق** يعرف لا عندئذ لأنه ،الصوفي العرفان من عليا مرتبة تعكس مرآة التجربة هذه في الإنسان نفس تصبح ،وبالجملة . [373] **ذاته** ببصيرة أم الإيمان بقلب أم العقل بعين مرآته الإنسان يرى فهل .الله صورة على الثانية الإجابة نقدم أن بعد السؤال هذا على الإجابة نؤجل الكشف؟ .السابق السؤال

الإجابة الثانية تستند إلى العبارة المشهورة القائلة بأن معرفة النفس نابعة منها. إن هذه العبارة ليست عبارة بسيطة، لأننا لو عرفنا بأن نفس الإنسان معرفة بأن لاستخلصنا ، [374] الحق» لهوية غيراً «ليست الإنسان فتجلّي» ،الله من وإنما ،منها نابعة ليست ،الأمر حقيقة في هي ،بنفسه ثم ومن . [375] «المصلِّي إلى لا ،إليه راجع هو إنما [مثلا] للمصلِّي الحق معرفة طريق عن يُعرَف لكي المعرفة فعل فينا يحرّك الذي هو الله يكون ،وخيالنا ،حواسنا يضيء الذي هو لأنه ،بالله الله نعرف إننا إذن .صورته ،إدراك كل ففي . [376] القوى هذه نفسه هو يكن لم إن ،وقَلْبَنا ،وعقلنا نفس في هو أي ،والصورة والفاعل المدرِك هو الله ،أثر وكل ،فعل كل وفي معنا فهو ،«بالتضمين» معه كنّا فإذا .معرفتنا وذات وموضوع فاعل الوقت على يسري بل ،الذات في ينحصر لا التضمن وهذا . [377] «بالتصريح» ندرك لا فإننا ،الآخر أدركنا أو أنفسنا أدركنا فسواء :أيضا الآخر معرفة بها وندرك أنفسنا بها ندرك التي الحركة كانت ثم ومن .بالله الله سوى وجود فهو ندركه ما فكل» :بالله الله إلى تقودنا التي نفسها هي الآخر . [378] «الممكنات أعيان في الحق

ولاكتشاف الله في عمق إدراكنا لنفسنا بديل آخر، اشتهر به كتاب **منطق الطير** لفريد الدين العطار، وهو إدراك الأنا في الأنت. وهي قصة تحكي مصير رحلة غريبة، إذ في أعقاب رحلة طويلة وقاسية للقاء الطير الأعظم، تكتشف الطيور القليلة الناجية من أهوال السفر، وبعد توسلٍ مؤثّرٍ لحاجب الحضرة العليا، تكتشف أنها ليست سوى أمام أنفسها! وهذا ما يردده ابن عربي بصيغ أخرى عندما يقول إنك لو وصلت إلى هذه الرتبة «فستنتبه بأن مُدرَكَك غير خارج عن ذاتك، لأن المدرَك محاط بالمدرِك من

حيث إنه مدرَك، والمدرِك محيط بالمدرَك من حيث أنه مدرِك. ولا شك أن . [379] » **العالِم ذات عن منفك غير والعلم** علمية، إحاطة الإحاطة هذه شهدنا شهدناه فإذا» :المتضادة العبارة تحكيها التي هي الحالة هذه ولعل . [380] «...نفسه شهد شَهدنا وإذا ،أنفسنا

نستخلص مما سبق أن الإنسان ينطوي في ذاته على وحدة وجودية بالقوة، تطالبه وتلح عليه أن يخرجها إلى الفعل على نحوين مختلفين؛ الإخراج الأول يكون بفضل معرفته لربه من خلال معرفته لنفسه: «فلا أُعرَف إلا بك، كما أنك لا تكون إلا بي، فمَن عرفك عرفني؛ وأنا لا أُعرَف عبر لذاته معرفته بفضل يكون الثاني والإخراج ؛ [381] تَعرِف» لا فأنت **أخرى معرفة نفسك فتعرف نفسَك دخلت جنة دخلتَ فإذا** » :بربه معرفته **صاحب** فتكون ،إياها بمعرفتك ربك عرفت حين عرفتها التي المعرفة غير ، لا **هو حيث من** بك به ومعرفة ، **أنت حيث من** به معرفة : **معرفتين** يدرك الأولى بالمعرفة . [382] « **رب وأنت عبد فأنت** :أنت حيث من هو الحقيقة في المدرِك أن لك فيظهر» ،لذاته إدراكه مجرى في ربه الإنسان لولا إذن .ربه بإدراكه ذاته يدرك الثانية وبالمعرفة ، [383] «تعالى الحق الإنسان يعرف لم لو المقابل في لكن ،الله عُرف لما بنفسه الإنسان معرفة في الله يعرف أن هي لنفسه الإنسان معرفة فمعنى .نفسه عَرف لما الله فإن ،معرفيا الأول الإدراك كان فإذا . [384] «حق باطنَه» أن باعتبار ذاته .المدرَك الشيءَ تصيرُ يجعلك مما ،ككل الذات تمارسه ،وجودي الثاني الإدراك

وبمقدورنا أن نتكلم عن هذه المعرفة المركبة بلغة الاتصال، فنقول بأنه إذا كان الاتصال يعني التطابق بين نهايتي المتصلين، فإنه يفترض أن يكون المتصلان من نوع واحد، مما يدل على أننا نتصل بموضوع هو ذات لنا. ومن ثَم، عندما نتصل بالموضوع، فإن الموضوع هو الذي يتصل بنا، ولسنا نحن الذين نتصل به. ولذلك ارتبط الاتصال عند ابن عربي بالمِنّة، والهِبة، والمدد الإلهي، وليس بالسعي البرهاني من قِبَل الإنسان. إننا عندما نعتقد أننا نراه بقوانا وجوارحنا، فإننا في الحقيقة نراه برؤيته لنا، نراه به، لأنه وهذا ، [385] وأعضائه قواه وسائر وبصره...» سمعه الحق يكون من «مِنّا .العقل على والذوق والخيال للحواس المعرفية الرتبة في الأسبقية يُعطي ما أكثر لكن .الموضوع هي والذات ،الذات هو الموضوع يصبح الرؤية هذه في في فتتطابق ،الوقت نفس في وذاتها بموضوعها الرؤيا فعل يلتبس ذلك من كان ولمّا .بينهما الرابط والفعل والموضوع الذات :الثلاثة الأقانيم اتصال فعل أو ،ذاتين على محتوية تصبح الحضرة هذه فإن ،الذات في ينمحي الموضوع

بالأحرى على ذات واحدة، ولذلك نجده في تجلي المقابلة يقول: «إذا صَفَت مرآتك، وكسّرت زجاجة وَهْمِك وخيالك، وما بقي لك سوى الحق في كل ما يتجلى لك، **فلا تقابل مرآتك إلا حضرة ذاتك** ، فإنك تربح» [386] .

ونفهم مما سبق أن هذا المستوى من الاتصال يقتضي توفير شرط لا مناص منه، ويتمثل في المبدأ القائل بأنه «لا يَرَى مَن ليس كمِثْله شيء، إلا مَن ليس كمثله شيء. فالرائي عين المرئي» [387] ، فإذا كان الحق واحدا، فيجب أن يكون العارف واحدا، لأن العينية أو التماثل في طبيعة المتواصلين شرط ذاتي للتواصل، أي شرط في انفتاح الذات على العالَم. وفعل تحقيق هذا الشرط هو ما يسمى عند المتصوفة **بالفناء** ، أي تحرير الذات من فرديتها، ومن أحوالها وعوالقها الطبيعية، فيتم إخلاء القلب «من كل شيء إلا من ذكر الله» [388] . إن طريق الوحدة هي الذهاب وراء المقولات الطبيعية والأعراض المادية للوصول إلى مقابلاتها الميتافيزيقية، أملا في الأبدية بديلا للزمان، وفي المطلق بديلا للنسبي، وفي المتصل بديلا للمنفصل، وفي الوحدة بديلا للتعدد. إن أفضل تعبير عن وحدة الوجود هو الذهاب إلى ما بعد الوجود للحصول على الذات، أي الذهاب وراء النظر العقلي الذي لا يعطي إلا الوجود، للوصول إلى مرتبة الوهب الذي يعطي الذات: «فبالوهب يوصل إلى معرفة **ذاته** ، وبالكسب إلى الوصول معرفة **وجوده** » [389] . ليست الوحدة مع الله إذن مسألة تحقيق تراكم كمّي للإدراكات والمعارف الحسية والخيالية والعقلية، بل هي مسألة طفرة روحية آتية من خارج، بعد أن يكون العارف قد هيأ لها بتحقيق فناء المعارف الكسبية. إن القرب الكشفي ليس قربا كسبيا، بل هو قرب فنائي، عدمي: «فرؤيته لا تكون إلا بفنائك عنك» [390] . قصارى القول، إن وحدة الوجود الموضوعية تقتضي وحدة وجود ذاتية، أي عندما ينظر الإنسان إلى الموجودات باعتبارها مظاهر وتجليات إلهية، يصبح واعيا بمسؤوليات ذاتية تفرض عليه **التخلي عن كل شيء لكي يحصل على لاشيء الذي هو كل شيء** ، لكن عن طريق الوجد والذوق والذوبان في الواحد.

بهذا النحو يكون العرفان الصوفي عبارة عن نوع من التَّماس، من الاتّصال الوجودي، أو بالأحرى من التذوق الوجودي؛ وهو لا يتأتى نتيجة تجريد وسلب صفات الموضوع وخصائصه المادية، بل نتيجة تجريد الذات وتسليم زمام الأمر إلى الغير الذي ليس شيئا آخر سوى الذات. بعبارة أخرى، إن استراتيجية العرفان الذوقي لا تستند إلى تجريدٍ علميٍ للوجود قصد العثور على نواة ماهوية في داخله، بل تقوم إن صح التعبير على

استراتيجية إلباس الوجود لباسا فوق لباس، أي إبقاؤه حاضرا أمام الحواس حضورا حسيا. ولكن داخل هذه النظرة الحضورية يقوم العارف بتجريد في تجريد، ونقصد به التجريد الأكبر للوجود والذات عن كل قوام مستقل عن الحق، حيث لا ترى سوى الحق في كل ما ترى، فترى الحق بالحق من أجل الحق، وإلا فإنه يغار من أن يسمعه غيره: «إذا خاطبك، فلا تسمع خطابه إلا به، فإنه يغار أن يسمعه غيره. وما ثَمّ غيرُه، فنزِّهْه!» [391] . هكذا يصبح الشاهد ،مشهوداً فيختفي الفرق بين الذات :والموضوع وهذه هي وحدة الوجود ،الحقة التي عبّر عنها بقوله » **كل مشاهدة لا يُشهَد شاهدُها** ، لا يعول عليها» [392] . إنها اللحظة الجميلة التي تندّ عن ،الخطاب وتنفلت من قيد ،التفكير خوفا من ينأى بها عن اجذابها والتذاذها .بالوجود وفرق بين أن تذوق الوجود وأن تفكر فيه.

2 - الحجاب والتجلي

نستخلص مما سلف بأن ابن عربي وضع العلاقة بين الوجود والعقل موضع سؤال من أجل رفع منزلة الإحساس والخيال والقلب بالقياس إلى القوة النظرية. وكان من نتائج إعادة النظر هذه إحداث ثورة في تعريف المعقول والمشهود. فلم يعد الحق هو المعقول والخلق هو المحسوس، كما هو الحال لدى أهل النظر من المحجوبين، بل أضحى الحق محسوسا والخلق معقولا عند أهل الكشف، وتبعا لذلك يمكن أن نستخلص بأن الوحدة عند هؤلاء محسوسة، والكثرة معقولة [393] . لقد سبق منّا التنبيه بأن ابن عربي اشترط في شهود الحق أن يكون متعينا في ،الموجودات إذ » **لا يشاهَد الحق مجردا عن المواد أبداً...** [لأنه] **لم تكن الشهادة إلا في مادة** » [394] .

إن الفراغ الذي أحدثه فصل الوجود عن العقل ملأه بالحب. فظهور الوجود عند ابن عربي لم يكن نتيجة تعقل، بل ثمرة حب إلهي، وهذا ما يفسر الطابع الحركي والمتقلب للوجود. ومما دعم هذا المنحى قيام النظرة الأكبرية للوجود على الوحدة، التي تستدعي بطبيعتها الاختلاف والمغايرة والتضاد، وهي كما نعلم أسباب ذاتية للحركة. وهذه الحركة لا تنال الأعراض فقط، بل تشمل الجوهر نفسه. وهذا ما يفرض على النفس أن تكون دائمة التقلب من صورة إلى أخرى، إذ لم تكن نية الشيخ الأكبر أن يطالب العارف بالتخلي عن التوتر التحولي الذي يطبع النفس لصالح الثبات والسكون، بل بالعكس كلما كانت الذات متوترة، متقلبة، كلما ازدادت حيرتها، فتزداد معرفتها.

لم يشأ ابن عربي أن يهتم بالجانب العلمي للطبيعة بالذهاب وراء ظواهرها بحثا عن ما يقوّمها من مقولات وقوانين ونظام، وإنما أراد أن يَبقى محاذيا لها قريبا من حركاتها وتحولاتها لأنها أكثر صدقا في نطقها بحقيقة الحق. إن النظر إلى الوجود باعتباره حضورا، باعتباره نورا، يمكّننا من أن نرى تجلياته ونشهد تغيراته، من أجل هذا كان ابن عربي يسمي المتصوفة «بأهل الكشف والوجود» [395] .

إن أحد معاني "وحدة الوجود الذاتية" يتمثل في ذلك الشوق العارم للاتصال بالحق، الذي مبعثه أن الإنسان خلقه على صورته، ولذلك هو يشتاق الله كاشتياقه إلى أصله، على غرار اشتياق المرأة للرجل، أما الرجل فعندما يعشق المرأة فكأنما يعشق ذاته، لأنها انفصلت عنه، وكذلك الله يشتاق إلى الإنسان لأنه خلَقَه على صورته [396] .

لعلنا وصلنا إلى قناعة بأن الغاية من القول بأطروحة "وحدة الوجود" في أوجهها المتعددة هو إثبات أهلية الإنسان وقابليته لكي يكون له مدخل نحو الحضرة الإلهية، أو بالأحرى إعطاؤه الأمل في أن يقترب من الله والتوحد به، هذا دون أن ننسى بأن هذه الوحدة المؤَمّلة لا تكون مع أحديته وإنما مع ألوهيته .

3 - الإنسان مفتاح الوجود

من الواضح أن مدار وحدة الوجود الأكبرية يقوم على قطبين: الله والإنسان، بتوسط العالَم، بخلاف وحدات الوجود الأخرى التي تجعل الوحدة فقط بين الله والوجود. وقد حقق ابن عربي هذا الانزياح نحو الإنسان بجملة من الطرق والمفاهيم، نذكر من بينها مقولة «أحببت أن أُعرَف»، ومقولة "المفتاح".

تمثلت المقولة الأولى في كون الله خلق الإنسان على صورته، وجعله نائبا وخليفة له في الأرض بسبب "محبته" في أن يُعرَف، لكن لا بالمعرفة التي تضع مسافة بين العارف والمعروف، أو تتخذ إزاء موضوع المعرفة موقف النكران، وإنما المعرفة التي يكون فيها العارف والمعروف وفعل المعرفة شيء واحد، فيتحقق بذلك العرفان لله. وعندئذ لن يكون لمثل هذا السؤال: هل «خلق العالم من أجل الإنسان» [397] ، أم من أجل نفسه معنى في أفق وحدة الوجود، ما دام للخلق باطن هو الحق.

أما عن المفهوم الثاني، فقد اعتبر ابن عربي الإنسان مفتاح الوجود: «أنت الكون، والله المكوِّن، الوجودَ فَتَح وأنت بك، <ال> مفتاح الوجود» حقاً، إن المفتاح ليس هو الباب، ولا هو مَن وراء الباب، ولكن [398] .

موجود صورة تظهر لم» ثَم ومن ،صور في الأسماء تفتحت لما المفتاح لولا «الإنسان كون لا ،الحق كون هو الكون» بأن علماً ، [399] «بالإنسان إلا [400] .

وعلى عادته يوطّد ابن عربي "مركزية" الإنسان في الوجود بجملة من التشبيهات. من بينها تشبيه العَمَد للقبة ليعبّر عن مكانة الإنسان في العالم: «وأقام سبحانه هذه **الصورة الإنسانية** بالحركة المستقيمة صورة العمد الذي للخيمة، فجعله لقبة هذه السموات، فهو سبحانه يمسكها أن تزول بسببه، فعبّرنا بالعمَد. **فإذا فنيت هذه الصورة** ولم يبق منها على وجه الأرض أحد متنفس <و> انشقت السماء، فهي يومئذ واهية **لأن العمد زال، وهو الإنسان** ...» [401] . ولا يخفى أن لفظ الإنسان مقول عند ابن عربي الإنسان بمعنى الإنسان عن السابقة الفقرة في يستعمله فهو ،الاسم باشتراك للعالَم مرادفا وأحيانا ،له صورة أو للحق مرادفا أحيانا يجعله الذي ،الكامل **في ليس ما الإنسان قوة** ففي» :الكلام هذا يمثل عنه مثلا يتكلم عندما **غير في التمثل** روحه حيث من الإنسان قوة في فإن ، **الغيب عالم قوة** **صورته** في عالم الشهادة، فيظهر الإنسان في أي صورة شاء من صور بني آدم وأمثاله، وفي صور الحيوانات والنبات والحجر» [402] . وقد جعل ابن عربي هذا الإنسان أحيانا حاجبا لله: «فالإنسان الكامل هو حاجب الحق في عالمه، والنائب عنه فيهم، فيصرف فيهم بحسب أسماءه ما يعيه المحكوم عليه، فهو يتجلى للعالم في صور مختلفة» [403] ؛ كما استعمل تشبيه القلب للتعبير عن جوهرية الإنسان في الوجود: « **الإنسان قلب الوجود** ، [وقلبه] والمؤمن جنانه وروحه» [404] ، واستعمل تشبيه الصورة المزدوجة للتعبير عن أهمية الإنسان، فهو ينطوي على صورة الحق وصورة العالم، وذلك على نحوين: أولهما أننا إذا اعتبرنا الإنسان هو العالم الصغير، وكان العالم الكبير قد خلقه الله على صورته، فإن الإنسان سيكون على الصورتين معا، على صورة الله والعالم [405] ؛ والنحو الثاني لا يحيل على العالم الكبير قياساً إلى العالم الصغير، وإنما يشير إلى صورتين ظاهرة وباطنة، الأولى عنصرية والثانية إلهية: «فما صحت الخلافة إلا للإنسان بوصفه عالَما الكامل، فأنشأ **صورته الظاهرة** من حقائق العالم وصوره، وأنشأ **صورته الباطنة** على صورته تعالى، ولذلك قال فيه "كنت سمعه وبصره"» [406] .

إن العناصر السابقة تمكننا من إعادة النظر في تعريف الإنسان، فلم يعد مسكناً للعقل، أو حيوانا عاقلا، بل صار قلباً يسع الرحمن، أو مرآة، أو بيتاً يسكنه الحق: «أنت مرآتي، وأنت بيتي، وأنت مسكني وخزانة غيبي

ومستقر علمي؛ لولاك ما عُلِمتُ ولا عُبدت ولا شُكرت ولا كُفرت» [407] .
إن» بقوله الإنسان خاطب عندما التستري الله عبد بن سهل أجاد وقد
للربوبية ،سرّاً وهو «أنت [408] .

وبوجه الإجمال، القصد من القول بوحدة الوجود تنبيه المريد لها أن وراء حُجُب الطبيعة، حُجُب الأشياء والمظاهر والحوادث، حُجُب الأمكنة والأزمنة والألوان والصور والأسماء والعلامات، لا توجد سوى حقيقة واحدة تدعوك للوحدة بها عبر الإدراك أو المحبة أو العبادة من حيث هي أمور مترادفة. فوحدة الوجود الذاتية ليست شيئا آخر سوى تجلية الحُجُب سواء على مستوى المعرفة أو المحبة أو العبادة. وهي في الحقيقة تجلية حُجُب الذات لا حُجُبَ الموضوع، إنها معركة مع الذات التي ترفض أن تبوح بسرها. وليس سهلا أن تدرك أن هذه الكثرة من التجليات أو الحجب تخفى شيئا واحدا هي وحدتك أنت من حيث إنك حجاب ذاتك. ومتى كشفتَ عن حجاب ذاتك انفتح الطريق لإدراك الحق.

4 - خلاصات

القول بمذهب وحدة الوجود ليس لعبة لفظية أو نظرية يسعى القائل بها إلى إلغاء التقابل بين الوحدة والكثرة وما يمثلها على صعيد الاعتقادات، بل هو أمر جدي تحتاج البرهنة عليه وعلى جدواه إلى عدة آليات ومفاهيم وطرق ومقاصد، حاولنا رصد بعضها من خلال أعمال الشيخ الأكبر. وكثيرا ما كان ابن عربي يفاجئنا بشواهد غير متوقعة لتبرير القول بوحدة الوجود، كقوله بأن « **الغيرة الإلهية تقتضي ألا يتصف بالوجود إلا الله** لما يقتضيه الوجود من الدعوى. فعلم بهذا النظر أن **نسبة الوجود إلى الممكن محال** ، لأن الغيرة حد مانع مع ذلك، فنظر إلى عينِه فإذا هو
من الأكبر الشيخ يتخلص المنوال هذا على . [409] له» وجود لا معدوم
بالاستئناس مكتفيا ،التناقض وعدم الذاتية كمبدأ ،العقلية المبادئ عبء
في نظريته صرح لبناء والشوق والغيرة والكَرْب كالحب ،الوجدانية بالمبادئ
النوع من عقلية وحدة الأكبرية الوحدة تكن لم ،لذلك .الوجود وحدة
وحدة بالأحرى كانت ولكنها ،السبينوزي أو ،المحدث الأفلاطوني أو ،البارميندي
للاتصال له شوقاً يحقق لكي للعارف مشروع في تندرج لأنها ،شعورية قَلْبية
المريد رغبة اعتبار يمكن ،وبالفعل .بتجلياته ولكن ،بذاته لا والتوحد بالحق
بالتحكم غيره عن تميزه خارقة قدرات يكسبه إلهي مدَد على الحصول في
ابن ألهمت التي الذاتية الدواعي بين من والروحية الطبيعية الظواهر في
لأنه لا ،المدد هذا لنيل مدخل أضمن باعتباره ،المذهب بهذا بالقول عربي

الإنسان يجعل لأنه أيضا ولكن ،المدد هذا وسؤاله الله مخاطبة يضمن فقط لكسب وجدانية رياضة عن عبارة التصوف وكأن .الإلهي للوجود امتداداً والناس الطبيعة على خارقة سلطة.

إذن الأمر يتعلق بوحدتين لا بوحدة واحدة، الوحدة الأولى موضوعية وموجودة سلفاً، لأنه لا يمكن أن يوجد سوى وجود واحد، وما عداه عبارة عن نسب وعلاقات وإضافات ليس لها إلا العدم الخالص بالنظر إلى ذاتها. غير أن هذه الوحدة تبقى وحدة غير واعية، إنها من نوع الوحدة الواحدة، الوحدة المنفعلة التي تعم كل الكائنات الموجودة في العالَم. لذلك اقتضت هذه الوحدة معرفتها والوعي بها، أي اقتضت وحدة من نوع آخر، وحدة لم تُنجَز بعد، وإنما هي قيد التنفيذ ضمن مشروع وجودي وجداني جودي. وهذه الوحدة لا يمكن أن يقوم بها سوى الإنسان، ولذلك كانت وحدة فعالة، وحدة ذاتية، تتطلب جهدا ونضالا متفانيا من العارف لإنجازها، لأن تجْلِية الذّات كي تُظهِر مكنونها وسرها يمر عبر فنائها. من هنا كانت الوحدة الأولى لا يعوَّل عليها إن لم تدعّم بالوحدة الوجودية الثانية.

وفي كلا الحالتين، أي في وجهي الوحدة الموضوعية والذاتية، لم يكن بناء صرح "وحدة الوجود" همّاً نظريا بالنسبة لابن عربي؛ فهو لم يكن يريد أن يستعملها أداةً معرفية لحل مشاكل نظرية تركها تاريخ الفلسفة معلقة وراءه، وإنما أراد أن يستعملها منطلقا للتعبير عن همّ وجداني مضمونه استعطاف الجود الإلهي من أجل الحصول على المدد. ولن يكون ذلك كذلك إلا بفضل خلق **قوة جديدة** في الإنسان تكون قادرة على الرؤية والاتحاد بتجليات الذات. هكذا يبدو أن الإنسان هو الغاية من القول بوحدة الوجود. لكن من مفارقات هذه الوحدة، أنه إذا كان على هذا الإنسان أن يرقى إلى مستوى الوحدة الواعية بالوجود المطلق (المدد) فعليه أن يتخلى عن موجوديته، عن هويته، بل عن ذاته وفرديته كيما يصبح شفافا منيرا صقيلا قابلا أن تنعكس الحضرة الإلهية فيه، فيخاطبه الله بقوله «فأنت أسمائي ودليل ذاتي فذاتك ذاتي وصفاتك صفاتي» [410] .

لم تكن وحدة الوجود الأكبرية إذن وحدة **معقولة** ، وإنما كانت وحدة **محسوسة** ، لم تكن وحدة موضوعية بل وحدة ذاتية. فهي لا تقوم على أساس مبدأ التلازم بين العقل والوجود، بل بالعكس على مبدأ الفصل بينهما، بطرد العقل بعيدا عن مجال الوجود والوجدان، إلى درجة لم يعد معها صفة لله أو اسماً من أسمائه. وكان من نتائج دخول العقل إلى

منطقة الظل، أن انقلبت قيم المعقول والمحسوس رأسا على عقب، فصار ما كان معقولا محسوسا، وما كان محسوسا معقولا: فأضحى الحق محسوساً والخلق معقولاً، وذلك ضدا على أهل الفكر الذين لا يقبلون أن يكون الحق محسوسا لأن الحواس تدرك الكثرة لا الوحدة التي هي من اختصاص العقل.

إن سر هذا القلب الجذري في الاستراتيجية المعرفية يكمن في اعتماد شيخ مورسية على المتن الديني من قرآن وحديث وآثار إسلامية وغير إسلامية، حيث استقى من هذا المتن مبادئه التي بنى بها وعليها صرحه المذهبي في وحدة الوجود. ومن بين الأدوات الأساسية التي أسهمت في بناء هذا المذهب الوحدوي تنويع دلالات الوحدة بطريقة تسمح شيئا فشيئا بقبولها للكثرة وسريانها فيها. وقد سمح تعدد أسماء الوحدة والذات الإلهية في المتن الديني- كالأحد والواحد والله والهو والرب ونفَس الرحمن- بالقيام بالانتقال من الواحد إلى الكثير. وفي هذا الصدد لعب مفهوم "النّفَس الرحماني" دوراً حاسما في بناء مذهب وحدة الوجود، بحكم صلته بالأسماء الحسنى. ذلك أنه بفضل النفَس الرحماني تحولت الأسماء من طبيعتها الاسمية، التي هي نسب عدمية، إلى طبيعة صورية، فتكوَّن منها العالم، الذي هو صورة الحق.

هكذا يتبين أن مذهب وحدة الوجود ذو طبيعة تشبيهية، ولو أن منطلقه الأصلي كان تنزيهيا. ولم يكن هذا الوضع المزدوج ليقلق ابن عربي [411] التضاد هو العالمين عن الحق يميز ما أن يعتقد كان أنه طالما أبداً، هذه من العقل استبعاد عدم على حريصا عربي ابن كان إذا ،لكن . النص لأن ولكن ،نظري مقتضى نتيجة يكن لم ذلك فإن ،العرفانية العملية .العقل به يقول بما يقول أي ،العالمين عن ويغنيه الله يُنزّه نفسه الديني المعرفة تلك وهي ،المعرفة نصف سوى يعطي أن يمكنه لا العقل أن إلا على القائم الآخر النصف يعطي الذي الإيمان مقابل في ،التنزيه على القائمة تجمع التي التامة المعرفة تحقق أخرى أداة من بد لا كان ولذلك ،التشبيه الأداة أي ،الإيمان يعطيه الذي والتشبيه ،العقل يعطيه الذي التنزيه بين الأداة وهذه ، [412] «التشبيه في وبالتنزيه ،التنزيه في بالتشبيه» تقول التي شيء كل واصبح الأشياء عن التضاد ارتفع به آمنتَ إن الذي ،الكشف هي .مباح

الملاحق

ملحق 1 وحدة الوجود القولية عند جلال الدين الرومي

»والإنسان الذي يصبر على البُعد عن الحق، ولا يجتهد في الوصول إليه، ليس إنسانا... أما الحق فهو ذلك الذي يحرق الإنسان ويحيله عدما«، جلال الدين الرومي، فيه ما فيه.

الكلام عن "مذهب وحدة الوجود" عند جلال الدين الرومي بالمعنى الذي يفهمه الفلاسفة من هذا المفهوم أمر إشكالي للغاية، ليس فقط لأن الرجل شاعر وليس فيلسوفا، أي لا يعنيه الإحكام النظري لمذهبه في الألوهية، ولكن أيضا لأنه من الممكن أن نجد في متنه كل ما يخطر على البال من المذاهب المتقابلة مع مذهب "مذهب وحدة الوجود".

لن نقوم باستعراض كل العوائق التي تحول دون الحسم في نسبة "مذهب وحدة الوجود" إلى شاعر قونية الكبير، وإنما سنكتفي بأحدها، وهو الدين الإسلامي نفسه. فشعار الإسلام، الذي هو خميرة رؤية جلا الدين الرومي الصوفية للوجود، هو ﴿قل هو الله أحد﴾ (112: 1)؛ وهذا ما جعل "التوحيد" المبدأ المشترك بين كل الفرق والاتجاهات الفكرية في الإسلام، كَلامية كانت أو صوفية أو فلسفية. ومن المعلوم أن "التوحيد" في الإسلام يعني من جهة إثبات تَعَالِي الله ومغايرته الجذرية لما عداه؛ والإقرار، من جهة ثانية، بكل ما تقتضيه الألوهية من أسماء وصفات وأفعال، وما يرتبط بها من رسالات وشرائع إلهية يقوم بتبليغها الملائكة والرسل، مما يجعل رؤية الإسلام للعالم مخالفة أصلاً لتصور "مذهب وحدة" الوجود القائمة على سريان الوجود الإلهي في العالم، وعدم تعاليه عليه.

في هذا الجو الديني الطافح بالتوحيد المتعالي، سيكون من الصعب .الإسلامية الثقافة داخل (pantheism (الوجود" "وحدة مذهب عن الكلام من فرع هي "الوجود وحدة" بأن بسهولة يزعم أن للمرء يمكن ،ذلك ومع ،ما بجهة ،هو ذاته في الله توحيد لأن ،(monotheism) "التوحيد" فروع إلى يفضي مما ،ذاته عن خارجة غيرية لوجود إمكانية أي لنفي طريق الآيات نعدم لا أننا كما .الله سوى يوجد لا بأن الأمر نهاية في القول .لله إلا وجود لا أن إلى تشير التي الصحابة كبار ومأثورات والأحاديث بوحدة الإيمان إلى بالاندفاع قارئها تلهم التي القرآنية الآيات بين فمن

الوجود، الآية التي تقول: ﴿ولله المشرق والمغرب، فأينما تولوا فثَمّ وجه الله﴾ (البقرة 115)، والآية ﴿هو الأول والآخر، والظاهر والباطن﴾ (57: 3). بل إن القائل بمذهب "وحدة الوجود" يمكنه أن يجد بذورَ وحدة الوجود حتى في اسم الله "الحق"، لأنه يشير إلى أن "غيره" وجودٌ وهميٌ وباطل. ونفس الاستنتاج يمكن أن نستخلصه من اسمي "الأحد" و"الواحد". كما أن الأحاديث النبوية تزخر بالإشارات إلى هذا المنحى من النظر إلى علاقة الله بالعالم، وأشهرها الحديث القدسي المشهور والذي يقول فيه الله «كنتُ كنزاً مخفياً». كما نجد في أقوال الصحابة الكثير من ملامح وحدة الوجود، كالذي يُروَى عن أبي عبيدة "لم أر شيئا دون أن يكون الله أقرب إليّ من هذا الشيء".

ومع ذلك، كانت المسافة النظرية التي تفصل بين توحيد الله في ذاته، وتوحيده بغيره كبيرة للغاية. لذلك لم يجرؤ على الدعوة إلى مذهب "وحدة الوجود" إلا كبار الصوفية وأهل العرفان، حيث أصبح هذا المذهب من اللوازم الذاتية لرؤيتهم للعالم، سواء بشكل صريح، أو على شكل شطحات تدهمهم على حين غرة. فتركوا لنا تراثا غنيا بنظريات تدخل بشكل أو آخر في مجال مذهب "وحدة الوجود".

انعكس هذا التردد بين التوحيد والوحدة (توحيد الله في تعاليه ووحدته مع سريانه في العالم) على متن جلال الدين الرومي (603-672ه 1207 - 1273)، فلا نستطيع أن نجزم قطعاً بأنه كان من أنصار هذا الجانب أو ذلك الجانب، لأننا نجد في كلامه المذهبين معا. فهو لم يكن يتردد في الجهر بتعالي الله وحيازته لكل الصفات والأفعال والانفعالات التي يصف بها الله نفسه في القرآن، أي بكل ما يثبت المغايرة، بل والتقابل الجذري بين الله والعالم؛ لكنه في نفس الوقت لم يكن يتهيب من الإعلان بأن الله والعالم، الأنا والأنت هما نفس الشيء الواحد.

وإذا لم يكن من الممكن للمرء أن ينكر وجود معالم بيّنة من "مذهب وحدة الوجود" في المتن الشعري والنثري، فإننا نعتقد أن تلك الملامح هي أقرب ما تكون إلى الشطحات منها إلى النظرية المتكاملة والمبرهن عليها برهنة عقلية. فلا ينبغي أن ننتظر من شاعر كبير من عيار جلال الدين الرومي أن يُضَحّي بشعره في سبيل جنس قولي مغاير له، من أجل أن يصوغ نظرية في وحدة الوجود تخضع للمقاييس والمفاهيم والمبادئ العقلية الصارمة، وإنما علينا أن نتوقع منه فقط فلتات شعرية وقبسات وجدانية تتخذ شكل إشارات ومجازات واستعارات شعرية مفعمة بالتناقضات

التي تقذف بك في عالم من التيه والحيرة والدهشة.

وهذا ما جعل وحدة وجوده تتخذ عدة صور: فهي تبدو لنا أحيانا بأنها "وحدة وجود **قبْلِية"** ، توجد بالقوة داخل الإنسان والطبيعة وتنتظر من يخرجها إلى الفعل؛ وتبدو لنا أحيانا أخرى وكأنها "وحدة **بَعْدِية"** ، تتحقق عبر سلسلة من التحولات آخذة بيد السالك عبر معارج معقدة من "التوحيد" إلى "الوحدة"؛ وتبدو لنا وحدته حينا ثالثا وكأنها تتخذ شكل " **بنية منطقية"** ، أي جنسا ينضوي تحته ثلاث وحدات، هي: "وحدة الوجود الوجود و"وحدة "الاتحادية الوجود و"وحدة ،(pantheism) المحايثة" "التوحيد" من تنطلق ،تكويني تطوري نحو على لنا تظهر وأخيرا الحلولية"؛ .والحلولية الاتحادية الوحدتين إلى لتتطور "المحايثة الوجود وحدة" فإلى

ومهما تكن حقيقة وجود "وحدة الوجود" في متن ج. د. الرومي، فإن محرِّكها الأول هو الرغبة الذاتية في رؤية العالم من زاوية الوحدة الإلهية، هروباً من آفات التعدد والاختلاف، وغيرةً على الله من أن ينافسه وجود آخر مختلف عنه، أو مغاير له، أو متقابل معه. ومع ذلك، فإن العاشق للوحدة بتجلياتها المختلفة لا يستطيع أن ينفك عن التعدد والاختلاف نهائيا، لأن ليلاه، مهما لاح قربها منه، تبقى بعيدة متأبِّية عليه في واقع الأمر.

ولا نستغربنّ من أن تكون تجربة "وحدة الوجود" عند شاعر قونية الواحد سياق من تجربة أنها وهو بسيط لسبب [413] متضادة تجربة بأن علماً ،الذاتية مبدأ على القائم العقل سياق من لا ،والمغايرة والاختلاف طريق عن لا لكن ،القلب طريق عن الذاتية تحقيق التجربة هذه غاية التي التناقضات أمام بالحرج يشعر لا الرومي الدين فجلال . [414] العقل تسمح لأنها المتماسكة البراهين من أكثر إليها يطمئن لعله بل ،أقواله تجتاح ينشدها التي الوحدة كانت ثم ومن .المتقابلات بين والتقلب بالانتقال له .متقابلات وحدة هي

هذا هو الجو المتوتر لوحدة الوجود عند ج. د. الرومي، جو تجتمع فيه الشاعرية بالعقلانية، الوحدة بالتقابل، الذاتية بالتضاد، الفناء بالبقاء، لذا كانت الكتابة الفلسفية عنها محفوفة بالمخاطر. من هنا لن يكون غرضنا، بالقصد الأول، اكتشاف البنية الداخلية لوحدة الوجود عند جلال الدين الرومي، وإنما التقاط تلك الشطحات والشذرات الوحدوية المتناثرة هنا وهناك، والتي تعبر عن رغبات وحالات متنوعة وجامحة للاقتراب من الله من مداخل متباينة، والاعتراف به باعتباره الموجود الوحيد المطلق الذي يستحق فعلاً اسم الوجود.

ونأمل أن تسعفنا تلك الشطحات في الإجابة على جملة من الأسئلة، من بينها: هل وحدة الوجود التي تبدو من كلام شاعر قونية هي وحدة موضوعية، وبالتالي ميتافيزيقية، أم إنها وحدة وجود ذاتية وبالتالي وجدانية تتحقق داخل الذات المشاهدة؟ هل تَعني وحدة الوجود لديه تجاوز المقولات والمحمولات والتقابلات، تجاوز الوحدة والكثرة والاختلاف والمغايرة للالتقاء بالوجود مباشرة، أم أنه لا بد من المرور من هذه المعارج للوصول إلى الواحد الأحد؟ هل تنطلق وحدة الوجود من سؤال عن حقيقة الأنا أم من سؤال عن حقيقة الأنت، أي الله؟ هل التوحد مع الذات الإلهية هو ثمرة اكتساب، بفضل المجاهدة والرياضة والتحضير الشخصي للفناء في الله، أم هو منّة من الله يهبها لمن يشاء، أم أن التوحد يقتضي السعي لها وانتظار المدد الإلهي في نفس الوقت؟

1 - وحدة الوجود باعتبارها حلا لإشكال الوحدة والكثرة:

تتكون عبارة "وحدة الوجود" من اسمين مترادفين ومتضادين في نفس الوقت، هما الوحدة والوجود. أكثر من ذلك، سيلاحظ القارئ بأننا كثيرا ما نستبدل اسم "الوجود" باسم "الذات"، لتصبح العبارة "وحدة الذات" بدلا من "وحدة الوجود"، والسبب في ذلك راجع إلى أن مبدأ الفصل بين الماهية والوجود يتم تعطيله فيما يخص الله، الأمر الذي يجعل ذاته (ماهيته) هي وجوده، لأنه ليس موجودا بوجود، وإنما وجوده هو ذاته. موازاة لذلك، بما أن الوجود ليس واردا على الذات الإلهية من خارج، ولا هو جنس عام لها، فإن **الوحدة** لن تشير، في عبارة "وحدة الوجود"، إلى صفة عرضية زائدة على الذات، أي على الوجود، وإنما إلى نفي المثيل والمغايِر. وكما يقول جلال الدين »نظرتُ حول العالم للبحث عن "آخرين"، الحلاج يصيح عندما حتى بل ، [415] آخرين« لا أن اليقين: إلى فوصلت إذن .الله هو بل ،الحلاج هو ليس الحقيقي الناطق فإن ،"الحق أنا" يوجد أن يمكن فلا ،الشيء نفس تعني **والوحدة والذات الوجود** لله بالنسبة الإلهية الذات هو واحد وجود إلا.

لكن مبدأ امتناع وجود أكثر من وجود واحد يتعارض مع حقيقة بديهية هي وجود موجودات أخرى غير الله. من أجل تلافي هذا التناقض يلجأ أصحاب "وحدة الوجود" عادة إلى التمييز بين **الوجود الحق** ، الذي لله، و **الوجود الباطل** أو الخيالي الذي لموجودات العالم. فما عدا الله عبارة عن خداع وخيال، وكما يقول جلال الدين الرومي »أقسمت، عندما رأيت وجهك/أن العالم باطل ووهم/الجنان منذهلة كما لو كانت مجموعة أوراق

أو كزهرة الشجرة المثمرة/الطائر غير اليقظ لا يستطيع أن يميز عشه عن الفخ«. كما أوجد عشاق وحدة الوجود مجموعة من الأدوات لربط الوجوديْن، الحقيقي والباطل، **كالتجليات والصور والأسماء** . هكذا أضحت الموجودات مجرد تجليات ومظاهر لحقيقة فردية واحدة هي الله. وأصبح العالم عبارة عن **مرآة** تعكس حقيقة الله، مما يعنى أن العالَم ليس قائما بذاته، مستقلا بطبيعته عن الله، بل بات "قوامه" مستندا إلى الله في كل
هي بالتجليات الوحدة علاقة بأن القول يمكن هنا من . [416] وآن حين
ينبغي لا ،عرَضٌ ولأنه« الرومي يقول كان ولذلك .بالأعراض الجوهر كعلاقة
العالَمُ وهذا ،المسك نافحة مثل الجوهر هذا لأن ،عنده يقف أن للإنسان
.عرَضٌ لأنها تبقى لا هذه المسك رائحة .المسك رائحة مثلُ وطيباته المادي
فهو ،بالرائحة يقنع ولم ،الرائحة لا ،المسك الرائحة هذه في طلب من كل
.» [417] سيء فهو ،بها واكتفى المسك رائحة عند وقف من أما جيد؛
الذات تلحق لا ،والتجليات الصور على تطرأ التي والتقلبات والتغيرات
.هي هي تبقى فهذه ،الإلهية

ولا بد من إثارة الانتباه إلى أن اسم "التجليات" من الأسماء المتضادة؛ فالتجليات تعنى للوهلة الأولى فعل إظهار الخفي والمستتر، إلا أنه عند التأمل في بعض أقوال العارفين من الصوفية نجد لها معنى مضادا، وهو فعل **حجب** الذات الإلهية عنا. فالله، كما يقول الحلاج"، متجلٍّ في خفائه، مخْتفٍ في تجليه". ويؤوّل جلال الدين الرومي تردد التجليات بين الكشف والحَجب بأنه »لو سطَع نورُه دون حجاب، لا تبقى سماءٌ ولا أرضٌ، ولا
وجود سر هو فحجابه . [418] الملك« ذلك إلا يبقى ولا قمرٌ، ولا شمسٌ
.العالَم

وبهذا المعنى يكون القول "بوحدة الوجود" هو أحد الحلول المتطرفة للإشكال القديم، إشكال الوحدة/التعدد. ويمكن أن نرى في هذا الإشكال من خلال مظهره الموضوعي الذي يعني تقابل الواحد والكثير (الباطن والظاهر، والحقيقة/المجاز)، أو من خلال مظهره الذاتي باعتباره تقابلا بين الأنا والأنت، بين الذات والآخر. هكذا يمكن الكلام عن وحدة وجود **موضوعية** ، وأخرى **ذاتية** ؛ الوحدة الأولى وحدة **كامنة** ، وهي وحدة الحق المحجوب بتجلياته؛ والوحدة الثانية **وحدة في مسار خروجها إلى الفعل** ، ويقوم بها السالك عن طريق صقل متواصل لمرآة ذاته.

وإذا كانت "وحدة الوجود" **الموضوعية** تعني **الكلية** ، أي أن الله
يوجد ما كل أن أو ، [419] واحدٍ لكلٍّ وجهين سوى يشكلان لا والعالم

من تنطلق **الذاتية الوجود وحدة** فإن ،الله إلا هو ما يائِه إلى أَلِفِه من ففي« أنت إلى الأنا تحويل وراء سعيا ،والأنت الأنا بين الثنائية معاينة :"أنا" يقول وهو ،"أنا" تقول أنت ."أنا" من لاثنتين مكان لا الحق حضرة ؛ [420] »الثنائية تبقى لا حتى ،أمامك يموت أن وإما ،أمامه تموت أن فإما الحبيب باب إنسانٌ دق« :الرومي الدين جلال لنا يروي السياق هذا وفي هذه إن :الصوت فناداه ،أنا فأجابه الطارق من ...الداخل من صوت فناداه ثم .الصحراء إلى المُحِب فسار .مغلقا الباب وظل .ولك لي تتسع لا الدار :قبل من سأله كما الصوت وسأله ،أخرى مرة الباب ودق عام بعد عاد ولا . [421] »الباب له ففتح ،نفسك أنت أنه المحب فأجاب الطارق؟ مَن إلى رجعنا إذا إلا الرومي الدين جلال نظر في الرغبة هذه تبرير يمكن سوى علينا وما ،كنّا أين معنا يوجد الله بأن وسلّمنا ،"الكلية" مفهوم ننظر أن علينا ولذلك ،قلوبنا في توجد الله مملكة إن« :عنه الكشف أصل تجد ،جيدا تتأمل عندما« **فيه ما فيه** كتاب في يقول كما ،»فيها « [422] نفسك فرعُ جميعا الأخر الأشياء وهذه نفسَك؛ في كلها الأشياء : **الرباعيات** في ويقول

« أيها الصوفي ،السالك إن كنت تبحث عن ذلك
نفسك في عنه ابحث ،نفسك خارج عنه تبحث فلا
[423]
لِمَ تجوبُ العالَم حائرا
[424] » خارجك؟ ليس عنه تبحث ومن

إذن الحبيب الذي نبحث عنه هو أقرب إلينا من حبل الوريد، لكنه في نفس الوقت أبعد منّا بعد السماء عن الأرض.

2 - محو الثنائية غاية وحدة الوجود الذاتية:

هكذا تبدو "وحدة الوجود" الرومية منذ البداية غارقة في مفارقة عويصة، مفارقة شعور السالك، في آن واحد، بتعالي الله المطلق وبقربه الصميمي منه. ومن ثم سيكون العاشق موزعا بين الغيرة على معشوقه فيثبت "أن لا وجود إلا هو"، وبين الطمع في استبطانه، مما يجعله يقول "ما في هذه الجبة إلا الله". ولا يمكن تجاوز هذه المفارقة إلا بفناء الذات في الآخر، أي بمحو الثنائية. ويبدو أن المحو هو بمثابة القانون الموضوعي الشامل الذي بدونه لا يمكن حصول تطور الكائن من طور إلى آخر. ويصف لنا ج. د. الرومي عملية المحو على أنها عملية تطورية شاملة تنطلق من مستوى العناصر المعدنية حتى مستوى الملائكة عبر المراحل

النباتية والحيوانية والإنسانية، لنستمع إليه يقول:

»متُّ من حيث إني معدن وصرت نباتا؛/مت كنبات وانبعثت كحيوان؛/مت كحيوان وأصبحت إنسانا./لماذا علي أن أخاف؟ هل عندما أصبحت لا شيء بالموت؟بل متى مت كإنسان، للارتفاع مع الملائكة المقدسين؛ ولكن ولو من عالم الملائكة/علي أن أتخلى: كل شيء يفنى ويبقى وجه ربك/عندما أضحي بنفسي الملائكية/سأصبح ما لا يستطيع فكر أن يتصوره/آه، اتركني أن لا أوجد/من أجل اللا-وجود/يصرح في نبرة عضوية، 'إليه سأعود'".

إن القول بأن **الفناء** هو غاية الساعي إلى وحدة الوجود قد يدفع المرء إلى أن يقول بأن الأمر يتعلق بالأحرى **بوحدة عدمية** ، وليس بوحدة وجودية، وهذا ما يتبين من قوله: »خذ العبارة الشهيرة: "أنا الحق"، يظن بعض الناس أنها ادعاء عظيم؛ لكن "أنا الحق" على الحقيقة تواضع عظيم، لأن من يقول "أنا عبد الحق" يثبت وجودين اثنين، أحدهما نفسه، والآخر الله؛ أما من يقول "أنا الحق"، فقد نفَى نفسَه، وأسلمها للريح. يقول "أنا الحق" يعني "أنا عدم"، هو "الكل"، لا وجود إلا لله. أنا بكليتي عدم، أنا لست شيئا« [425] .

ومن البيّن بنفسه أن القول بأن الفناء غاية التوحيد معناه أن غاية الوحدة، بأشكالها المختلفة، ليست هي تحصيل المعرفة بالحق معرفةً نظرية، وإنما هي تحصيل عرفان به، أي شعور **بوحدة وجدانية** مع الحق تنتفي ولذلك [426] الثنائية« لزالت المقصود إلى نُظِر »ولو ثنائية: كلُّ جرائها من هي الوجود تجليات أن على بالبرهنة يكتفي لا أن السالك على كان وراءها يذهب أن عليه بل ،حسية رؤية برؤيتها يقنع أو ،الحق تجليات بعبارة .باللامحدود المحدود لقاء مخاطر من بالرغم ،نواتها عن للكشف عليه وإنما ،عنه الكلام أو الوجود برؤية يكتفي لا أن السالك على ،أخرى بناره يكتوي أن بالأحرى أو ،يَصِيره أن.

إ ن الطريق الصوفي إلى وحدة الوجود متضادة الأطراف. فهي تنطلق من التجليات لتنتهي إلى الذات، من المتعدد المحسوس والقابل للإدراك إلى إلى الضد يتحول أن يمكن ولا . [427] للإدراك القابل غير المعقول الواحد حجر" هو **الفناء** يكون هكذا .الآخر في أحدهما فني إذا إلا ضده .المطلقة الوحدة في والمغايرة والاختلاف الكثرة إذابة أجل من "الصوفية [428] »يناير والآخرون ،الربيع فهو :"غيره" مع لا ،معه سعيدا فلتكن« بدون الوجود أعطانا الحق أن فكما« إليه العودة وراء غاية هناك وليست .»سبب بدون إليه نعود أن فعلينا ،سبب

ولا ينبغي أن نفهم من عبارة "الطريق العدمي" أنها سلبية تماماً، بل بالعكس بفضل هذه الطريق يكتسب صاحبها حرية شاملة إزاء المكان والزمان، إزاء الجغرافية والتاريخ، إزاء كل شيء إلا حيال المعشوق [429] . هذه الحرية التي تتجلى بمظهر "الذات عن الفناء" تمكّن المتصوفَ من "البقاء مع الله". وأخيراً، فإن من شأن إفراغ الذات من المعارف والهموم الدنيوية أن يخلق قوة جديدة في النفس تمكّنها من قبول الكمال المطلق في ذاتها »لا بد من لبٍّ لكي يدرك اللب، ولا بد من روح لكي يتلذذ بالروح [430] «. هكذا يصبح الفناء مَلَكة، والتطهير حِيازة. وهذا هو الشرط لكي تصبح الذات هي المطلق.

ولا يأملنّ السالك في الوصول إلى الحق على نحو قاطع، فالطريق إليه لا نهاية له، لأن البحث متجدد ولا ينقطع مادام »المحبوب يتخذ في كل حين ثوبا جديدا«، ولأنه حتى لو وصل السالك إلى لب الجوزة، فإنه سيجد الآلاف مثله [431] ، »والإنسان الذي يصبر على البُعد عن الحق، ولا يجتهد في الوصول إليه، ليس إنسانا؛ وإذا ما استطاع إدراك الحق، فلن يكون ذلك الحق على الحقيقة أيضا. وهكذا فإن الإنسان الحقيقي هو الذي لا يتوقف عن الاجتهاد، ويظل يدور حول نور جلال الحق دون هوادة ودون قرار. أما الحق فهو ذلك الذي يحرق الإنسان ويحيله عدما « [432] .

3 - وحدة الوجود بين الاتحاد والحلول:

وكما سبق منا القول، قد تتخذ "وحدة الوجود الذاتية" إما طريق الإتحاد أو طريق الحلول. وتنطلق **وحدة الاتحاد** من معرفة النفس، فالطريق إلى معرفة الحق يبدأ من معرفة الذات والوعي بها، لأن الذات، أو الإنسان، مرآة الحق وأسطرلابه: »الإنسان أسطرلاب الحق، ولكن لا بد من مُنجِّم لمعرفة الأسطرلاب... ذلك لأن "من عرَف نفسه فقد عرف ربه"... ومثلما أن هذا الأسطرلاب النحاسي مرآة للأفلاك، فإن وجود الإنسان، حيث يقول تعالى ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ (الإسراء) أسطرلاب الحق. وعندما جعل الحقُّ تعالى الإنسانَ عالما به وعارفا ومطلعا، صار يرى في أسطرلاب وجوده تجلي الحق وجماله المطلق لحظة لحظة، ولمحة لمحة، وذلك الجمال لا يغيب عن هذه المرآة البتة« [433] . ومع ذلك، نجد جلال الدين الرومي ينصح السالك أن يهرب من ذاته بعد أن يعرفها، حتى يمكن أن يعرف الحق ويتحد به: »فلنفترض أنك (وإن كان غير قابل للمعرفة والتعريف) تعرف الجواهر،/ما كل حدود/وأفعال الشيء الخيّر بالنسبة إليك؟/أن تعرف الأمر الحقيقي/إنه تعريفك الأساسي/إذن عندما تعرف تعريفك تعرف

أيها يُحدّ/يا أن يمكن لا الذي الواحد إدراك تحاول منه/فأن الخاص،/اهرب ».الغبار من االناخل

ويقول في الرباعيات عن جدلية خروج الإنسان عن ذاته لكي يعرف ذاته:

كنتُ منشغلا بنفسي، ولم أكن مستحقا لنفسي/وعندما خرجت من نفسي وجدت نفسي [434]

إذن **الاتحاد** هو أن يصل المتصوف إلى مقام الإحساس بوحدة ذاته مع ذات الله: »عندما تتحد الذات بالله، يصبح الكلام عن ذات الله هو الكلام عن هذه الذات (البشرية)، والكلام عن هذه الذات هو الكلام عن ذاته« [435]

وبفضل الاتحاد بالله يقع تحول غريب في ذات المتحد، حيث تتساوى المتقابلات والأضداد وكل أشكال الاختلاف بالنسبة إليه: فهو كل المحبين في العالم، هو المؤمن والكافر، المسيحي والهرمسي، هو الخمر والكأس والمتعة، هو الموسيقى والرباب، هو الاثنين وسبعين فرقة، وكل الفرق التي ستفترق أمة الإسلام إليها، هو العناصر الأربعة، هو الحق والباطل، الخير والشر، البسط والضيق، المعرفة والتعلم والزهد والإيمان، الجنة والنار، كل ما بين السماء والأرض من ملائكة وإنس وجن. بل إن الصفات الأخلاقية التي تلحق بالأفعال تتساوى بأن تفقد معناها »ومثل هذا الشخص فانٍ في الحق، الذنب عنده ليس ذنبا، والجُرم عنده ليس جُرما، لأنه مغلوب ومستهلك في الحق« [436]

ولا نستطيع أن نميز من عباراته عن الوحدة الذاتية هل الأمر يتعلق **بالحلول** ، حلول الذات الإلهية في الذات البشرية، حلول المطلق في النسبي، أم الاتحاد بالذات الإلهية، لأن التجربتين معا تقتضيان الموت والفناء.

ومع ذلك، ففي قمة اختلاط الأنا بالأنت، الإنسان بالله، لا يملك ج. د. الرومي إلا أن يقر ببقاء الاختلاف بين الذاتين: » يا إلهي، أناي أنت، يا جوهرتي المتألقة/كم نحن مختلفين الواحد عن الآخر!/أنا مصيرك، لم أعد أنام/أنت لي، أنت لا تستيقظ البتة«.

إن استئناسه بالأمثال والاستعارات والقصص والمجازات والتشبيهات والموسيقى والرقص "للبرهنة" على وحدة وجوده تحملنا على القول، من جهة أخرى، بأنهافي جوهرها **وحدة وجود مجازية وشعرية** [437] . وإثبات الطابع المجازي لوحدة الوجود الرومية معناه أنها، في جوهرها، **وحدة وجود قولية** ، أي أنها تتحقق فقط على مستوى القول والبلاغة، على مستوى

الوجود أن الاعتبار بعين نأخذ عندما لكننا . [438] اللغوي بمعناه اللوغوس
الكون خلق تم الكلمة بفضل لأنه ،قبْليا اللغة يسكن الرومي .د .ج عند
فإننا ،-اللغة في الساكن الوجود انكشاف إلا هو ما الأخير هذا وكأن-
الدلالة نفس الوجود لوحدة **والوجودي القولي** للتأويلين أن إلى سننتهي
تحقيق وقوة مستوى في القولية الوجود وحدة تحقيق يصبح هكذا .الواحدة
وحدة الوجود الوجودية [439] .

من هنا نستطيع القول بأن المرآة التي يرى فيها المتوحد الحق ليست سوى مرآة اللغة. فحتى عندما نصف وحدة الوجود الرومية بأنها **وحدة إدراكية** عملا بالآية القرآنية ﴿أينما تولوا فثَمّ وجه الله﴾، فإنها ترى الله في كل شيء رؤية شعرية، مجازية، رمزية، لا رؤية واقعية عينية. وهذا هو معنى ما يحصل لبعض المتصوفة الذي يصلون إلى طور لا يرون فيه الله إلا بالله، فيكون الرائي والمرئي والرؤية شيء واحد، أو قل الذي يرى الله هو الله: »في نهايته كل ما أرى ليس شيئا سوى الله أو فقط الله يرى الله أو قبل أي شيء آخر أنا أرى الله« .

وأخيرا، فإن القول **بوحدة الأديان** هو أحد مظاهر وحدة الوجود
[440] آخر« إلى دين من يتغير لا الرومي- د. ج. يقول كما »فالإيمان-
الاختلافات فوق يرتفع الذي ،العاشقين دين الدين كان إذا لاسيما
أبحث حولي ونظرت ...« القلب طريق عن يوحدها عما باحثا ،العقائدية
المعبد وإلى ،الأوثان هيكل ،الهيكل إلى وذهبت الصليب؛ على أجده لم ،عنه
لم ولكنني الكعبة نحو بحثي وجهت ثم أثرا؛ فيهما أشاهد فلم ،القديم
...سواه مكان في يوجد يكن ولم ،وجدته وفيه ،قلبي تفقدت ثم أجده؛
وحدة تكون الوجه وبهذا [441] »واحدا العلمين ورأيت الاثنينية خلعت
أو كانت دينية ،العقائد لكل ومشترك محايد فضاء لتأسيس مجهودا الوجود
الله بين والاختلاف والغيرية التعدد نفي على تقوم لكونها ،دينية غير
يروم ،كلامي ،خِلافي مفهوم بأنه "التوحيد" مفهوم يتميز حين في ،والعالم
كالشِّرك ،مقابلاتها فقط لا ومناهضة بل ،وانتقاد ،الإسلامية للعقيدة الانتصار
.به الشبيهة الوحدوية العقائد حتى أيضا ولكن ،والإلحاد

، [442] العقول« من بعقل مدرَكا يكون »لا الرومي نظر في والحق
لدى الوجود وحدة إلى الواسع المَدخل فهو ، **بالحب** مدرَكا يكون وإنما
أحيانا إننا بل . **وجدانية ،انفعالية وحدة** وحدته يجعل مما ،الدين جلال
أن أي ،التعبير جاز إذا حُبِّية وحدة هناك بأن الرومي .د .ج مع نشعر
الحب تجليات من تجلي سوى ليس فيه ويرغب الإنسان يحبه ما كل

الإلهي: »ومن ثم فإن كل ضروب الرغبة والميل والمحبة والشفقة التي يُكّنها الناس لأنواع الأشياء، للأب والأم والحبيب والسماوات والأرضين والبساتين والقصور والعلوم والأعمال والأطعمة والأشربة، تعد ضروبا من محبة الحق والتوق إليه« [443]. ولكن بالرغم من أن الأنا يصبح هو الآخر، **فيرى به لا بنفسه**، فإنه لا يستطيع أن يراه: »وكيف يجوز في مذهب العشق * أن نرى العالم بك، ولا نراك؟!« [444]، ولو أنه في مكان آخر يصرح * بأننا نرى الله، وإن كنا نراه بقلبنا لا بعقلنا: »رأيت الله بعين قلبي. فسألته: من أنت؟ فأجاب: أنت« [445]. إذن يلعب القلب والذوق في تصوف الرومي ما يلعبه العقل عند الفلاسفة، فإذا كان العقل عند هؤلاء هو الذي يدرك ما لا يستطيع الحس إدراكه، وهو الماهيات الخفية، فإن القلب يدرك ما يعجز العقل عن إدراكه، فما ندركه واحدا بالذوق، ندركه اثنين بالعقل.

á á á

كان همنا في هذه الرحلة بين الأنحاء التي اتخذتها وحدة الوجود عند جلال الدين الرومي متابعة صيرورة تحول وحدة الوجود من لحظة إلى أخرى، أكثر من البحث عن نسق نظري متكامل لها. وقد وجدنا شاعر قونية أميل إلى وصف تحولات السالك من الوعي بالثنائية والكثرة إلى الفناء في الوحدة، من السعي وراء التوحيد، توحيد الله، إلى التوحد به، علماً بأن تحولات الذات لا تتوقف حتى حينما يفنى الفرد في الله، أو "يحل" الله في الفرد.

ولأول وهلة بدا لنا هذا المسلسل في ظاهره كما لو كان سلبيا. ذلك أن الطموح للحصول على الكمال الأقصى، كمال الوحدة مع الحق، كمال تحول الفرد إلى الكل، يقتضي إفراغ الذات من الكمالات الفردية والجماعية، أي إفراغها من هموم النفس والمدينة. لكن عند إعادة النظر في العملية السلبية لإفناء الذات نجدها ذات طابع إيجابي لأنها تُكسِب الذات ملكة جديدة بموجبها تكون قادرة على تلقي المطلق، وبالتالي على ممارسة حرية أرحب.

إن طبيعة التجربة الصوفية في سعيها نحو وحدة الوجود تفرض على السالك أن يعمل على توقيف العقل بجهة ما، لأن غايتها ليست هي المعرفة عن طريق الفصل والتمييز، بل العرفان عن طريق التفكير في الوجود بالوجود، التفكير في الله بالله، أو قل بالأحرى، التطابق مع الوجود بالوجود، لا بالفكر. بعبارة أخرى، لكي تسكن الألوهية في نفسك، عليك أن

تهب لها كلك، حتى لا ترى ولا تسمع ولا تفكر ولا تحب إلا بها.

ومع ذلك، لمّا كانت وحدة وجود جلال الدين الرومي تقوم على المجاز والاستعارة، وما تقتضيه من موسيقى ورقص على إيقاع حركة الكون، فيمكن لنا أن نقول إنها وحدة قولية. بيد أننا لو أخذنا بعين الاعتبار أن الحق يسكن الكلمة، التي كان بها الوجود، لأدركنا أن **وحدة الوجود** عند شاعر قونية كانت **وحدة وجودية** أيضا. إلا أنها وحدة وجودية منفعلة بالجود الإلهي.

من هنا نفهم لماذا كان القلب هو أداة ومدار هذه الوحدة، أي لماذا كانت وحدة وجود جلال الدين الرومي **وحدة قلبية وجدانية** لا عقلية استدلالية. فجلال د. الرومي لم يكن يُعنَى بالبرهنة على رؤيته الوحدوية بمقدمات ذاتية وضرورية، وإنما كان يهتم بالانفعال بها في نشوة لا تشوبها المفاهيم والبراهين العقلية. ولذلك كان للحب دور حاسم في تحقيقها.

وأخيرا، من المناسب أن نذكّر من جديد بالمفارقة التي تسري في وحدة الوجود عند الرومي، وهي أن هذه الوحدة لا تلغي تعالي الله، ولا فردية الذات البشرية. ففي عز الفناء ومحو الإثنينية، يتم الإقرار عن طيب خاطر بالمغايرة الجذرية بين الله والعالم التي تقتضي التعالي المطلق. ومن ثَم، إذا لم يكن العالَمُ سوى تجل من تجليات الله، فإن تغير التجليات لا تنعكس على ذات الله. فوحدة الوجود تبقى على مستوى الوجدان، على مستوى القول، على مستوى الشطحات العاشقة. من هنا كانت وحدته **وحدة معاينة، وحدة مشاهدة منفعلة بالوجود** ، **وحدة رؤية** يذوب فيها الرائي والمرئي والرؤية في آن واحد.

ملحق 2 حول مظاهر فشل لقاء الفلسفة والشعر بالتصوف

لقاء محمد السرغيني بابن سبعين

ذكّرني اهتمام الشاعر محمد السرغيني بابن سبعين برغبة القاضي والفيلسوف أبي الوليد ابن رشد في لقاء محي الدين ابن عربي. لقد تطلع شاعر فاس من وراء لقائه بابن سبعين إلى عقد الصلة بين الشعر التصوف، أو بالأحرى بين الخيال والذوق وبين الجمال والعرفان، في حين أراد فيلسوف قرطبة من وراء لقائه بابن عربي أن يقطع في إمكان اتصال الفلسفة بالتصوف، والنظر بالكشف، والبرهان بالوجدان. فهل نجح الرجلان في لقائهما بالمتصوفَيْن المورسيين؟ هل نجح لقاءا الشعر والفلسفة بالتصوف، أم كان مآلهما الفشل؟

لقد كان لقاء ابن رشد بابن عربي لقاءً حيّا وتاريخياً، شهد به ابن عربي نفسه، ونقل لنا وقائعه على نحو رائع في الفتوحات المكية؛ أما لقاء محمد السرغيني بابن سبعين فكان من وراء حجاب الزمن والكتابة والتحصيل. وبالرغم من أن اللقاء الأول جرى مشافهة وجها لوجه، والثاني كان لقاءً عبر وساطة النص، وبالرغم من الاختلاف بين طبيعة اللقاءين سواء على مستوى الجنس القولي أو على مستوى الغاية، فإنهما انتهيا معاً إلى مآل واحد، هو الفشل. والراجح ان مقاومة كل من الفلسفة والشعر لأي استدراج للذوبان في جنس القول الصوفي كان من أسباب هذا الفشل المزدوج، ولو أنهما لم يخفيا طمعهما في التعرف على مسالك التجربة الصوفية وتذوق بعض من لذّاتها العارمة. لكننا يمكن أن نضيف سببا آخر لفشل اللقاء بين أجناس القول الثلاثة- الفلسفة والتصوف والشعر-، وهو أنها تصدر عن تجارب وجودية صميمية لا يمكن ردّ بعضها إلى بعض، بسبب اختلاف موضوعاتها- الوجود والواحد واللغة- وإن كانت تقتسم الشعور بعدم الاطمئنان إلى العادة والى الشائع والمتداول من الحقائق والأعراف والشرائع وأنحاء التعبير.

لقد سعى ابن رشد بلطف ورقّة مع شئ من الحيلة إلى لقاء ابن عربي ولو أنه كان «صبيا ما بَقل وجهه ولا طرّ شاربه». وقد كان في جوهره لقاءً صوفيا شعريا، بإشاراته ورموزه، بانفعالاته وعواطفه، بمحبته وغيرته، بعنفه ودماثته، بتطلعه للمشاركة في التجربة الخارقة، برفضه

الانحباس في أفق واحد مسدود. ولعل هذا الجو المحفوف بالترقب واليقظة، المفعم بالانفعالات المحتدّة، هو الذي افشل اللقاء منذ لحظته الثانية، بعد ان لاحت بارقة أمل في اتصال محتمل بين الحكمة والتصوف. فقد أبَى المتصوفُ إلا إن يربك الفيلسوفَ بإجابته الملتبسة عن سؤال إمكان لقاء الكشف بالنظر:

»قلت له: نعم ولا!

وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها، والأعناق من أجسادها»!

لقد فشل اللقاء "الحيّ" بين ابن عربي وابن رشد، فهل انقطع الأمل في أي لقاء جوهري بين الحكمة والتصوف؟ لا نعتقد ذلك، فإذا كان المتصوف قد أوقع ألفيلسوف في شَرك الحِيرة والشك من أمر اتصال الفلسفة بالتصوف (وبهذه الجهة يكون المتصوف قد نجح في وضع الفيلسوف على طريق التصوف، لان الحيرة إحدى مداخل هذه التجربة الروحية الخارقة)، فان ابن عربي، وحسب اعترافه، صار له تعلق ما بابن رشد وشوق لرؤيته، بل إنه حرص على "مشاهدته" والاجتماع به حتى من وراء حجاب، بالرؤية الخارقة، في الوقت الذي انصرف فيه القاضي للانشغال بنفسه وبطريقه عنه. لم يُفض هذا الفشل "التاريخي" إلى توقيف صيرورة اللقاء، وإنما نَقَله إلى منزلة أخرى. فإذا كانت الحكمة هي التي أخذت في أول الأمر زمام المبادرة في الإعراب عن رغبتها في لقاء التصوف، فإنها ما أن عاينت تردد المقال في شأن اتصال التجربتين الصوفية والفلسفية، حتى انصرفت للتفرغ إلى موضوعها والعناية بسبيلها الخاص. فانتقلت الرغبة في اللقاء إلى التصوف، الذي سعى في لقاء الفلسفة طمعاً في مدد منها، إن لم يكن على مستوى الرؤيا، فعلى الأقل على مستوى اللغة والمضمون.

á á á

أما الشاعر الفاسي محمد السرغيني فقد سعى هو الآخر في طلب ابن سبعين. وكان لقاؤه به مرتين، لكن عبر حجاب النص. ولا يَخفَي أن الإعراب عن الرغبة في لقاء القول الصوفي هو اعتراف غير مباشر بانسداد ما في أفق البحث الشعري، وتطلع إلى فتوحات شعرية جديدة آتية من أهل الخِرقة، فقد صارت «الكلمات أنثى عاقر» وباتت «الدلالة شمطاء». ان هروب السرغيني من حيز القول الشعري إلى فضاء القول الصوفي، كان هروبا فطريا، حمايةً لشاعريته كيلا تسقط في أحابيل «الكرادلة» النقاد. لقد احتال السرغيني على المؤسسة العلمية كيما يحتفظ بانتمائه لعشيرتها دونما تفريط في هويته الشعرية. وبهذه الجهة كان وفيا لطبيعة القول الشعري

الذي ليس له بدّ من التجوال والسفر بعيدا إلى الأعالي الشاهقة بين الحين والآخر حتى لا يستدرج إلى السقوط في مذهبية مقيتة، أو ولاء شعري ركيك. لقد كان لجوء السرغيني للصوفية بمثابة اعتراف صريح منه بعجز اللغة واستحالة الدلالة وترهل المؤسسة النقدية. فبات التصوف بهذا الاعتبار ملاذاً للدلالة ورمزا للمغامرة والتمرد والعنفوان. إلا أن سلوك شاعر فاس هذا تطبعه المفارقة: ففي أوج "تمركسه"، أي في معمعة بحثه عن البديل الجذري للإنسان بما هو الإنسان، يلجأ إلى فكر مناهض في مظهره للإنسان المشار إليه والموجود هنالك في المجتمع والتاريخ. وهذا ما يجعلنا نقول بان لجوؤه إلى ابن سبعين كان هروبا لاشعوريا من فضاء الجمهور والقطيع والفكر الواحد الشامل، إلى فكر ذاتي غير منضبط بالتزام أو بمساطر أو قوانين داخلية، بالرغم من قيامه على المشيخة والولاء.

بيد ان السرغيني لم يشأ ان يقرأ ابن سبعين باعتباره شاعرا أو عاشقا، بل استكره نفسه أن يقرأه كمحقق باحث. وهو ما أسدل حجابا آخر بينه وبين المتصوف المتمرد. فلم ينظر إليه من حيث هو صاحب تجربة خارقة، بل باعتباره مؤرخا ناقدا لجُماع إبداع الفكر العربي - الإسلامي، أي بوصفه صاحب قول أو تجربة قولية وحسب. لم يشأ ان يقرأ ابن سبعين قراءة مكابدة وتأويل، بل قراءة مُدارسة وتدقيق. أو انه لم ينظر إلى نصه عبر مقوله الجوهر، بل عبر مقوله "له". فضّل السرغيني ان يبقى على مسافة ما من نار الشمعة، وكأنه كان على خشية من نفسه من مغامرة غامرة في تخوم الحرم المكي. ولعل أحد أسباب فشل لقاء السرغيني/ابن سبعين يعود إلى رفضه أن يكون مريدا لأي كان. فشِعره كان دائما في بحث مستمر، بحث يرفض المشيخة والقطبية، ولو كانت على حساب وضوح المسلك والطريق. لقد فضل الشاعر ان يحافظ على هامشه المفضل من الحرية إزاء الجميع، فضّل ان يبقى في مدينته فاس لممارسة الشغب على الجميع، ومع ذلك لم تمض به الأمور إلى ان يأمل في أن يكون مجذوبا أو متوحدا في أعالي الجبال أو "ملاماتيا" في قارعة الطريق.

كانت قراءة م. السرغيني لابن سبعين إذن قراءة وصفية نقدية، وليست قراءة شعرية تجريبية. لقد نظر إلى المتصوف كدارس، لا كعاشق لهذا الفن من القول والتجربة. لذلك احتفظ بمسافة بينه وبين ابن سبعين، ولم يرد أبدا في أية لحظة من اللحظات أن يتماسّ به، أو يستلهمه في مغامرة وجودية أو وحدوية جديدة. وقد حرمته هذه الجهة من النظر من أن يتغلغل في التجربة الصوفية السبعينية. لقد فضّل الشاعر أن ينظر إلى

المُرَقّعة لا إلى لابسها، فكان له حظ منها، لا من لحظة المَحق والطّمس.

وبالفعل، لم يسلم معجمه وأسلوب كتابته وموضوعاته الشعرية من التأثر بالقول الصوفي، ولاسيما في بعض إنتاجاته الأخيرة التي انتحل فيها أسلوب المقامات والمقولات. فقد صار يتناول وجوده الشعري كما يتناول الفيلسوف الموجود، والصوفي الواحد، فينظر إليه عبر تجلياته المقولية، فتصير مدينة فاس مثلا فواكه سبعا أو دُروبا عشرة، على غرار مقولات الموجود، أو مقامات الواحد. فما كان يهمّه من التجربة الصوفية هو لغتها وجموحها، لا هدفها ومبتغاها؛ ما كان يهمه هو الرحلة نفسها لا لحظة الوصول، اجتياز الوديان السبع بأهوالها ومخاطرها لا نعمة اللقاء! ففاس لم تعد موجودة في عالم السرغيني إلا من خلال ذكريات المشماش والبرقوق والتوت... فأين فاس من كل هذا؟ لقد أصبحت فاس هي السرغيني، هي ذكرياته، كالحال بالنسبة لطيور فريد الدين العطار، التي بعد عناء الرحلة وعذاب الحيرة والشك، لم تر في المرآة، بعد وصولها إليها، إلا نفسها! هكذا يتحول موضوع الشعر إلى منطلق لإيحاءات الشاعر، يتحول الموضوع الشعري إلى رمز لكل الأشياء من حيث ما هي تُحيل على الذات. ولهذا فمَن أراد أن يبحث عن المعنى في شعر السرغيني فلن يظفر به. من أراد أن يصل مع السرغيني فلن يصل. لقد صارت فاس دروبا وفواكه وذكريات لا يمكن فك طلاسمها إلا بعلم شعري هرمسي ربما كان خاصا بالشعراء أو بعلماء الحروف والأعداد، علم لا يعرفه إلا ذوو القربى أو الراسخون في العلم.

أسماء ومقامات ومقولات، هذا ما اغترفه السرغيني من التصوف. لم ير في التصوف إلا ألوان المرقَّعَة، ألوان يقرأ فيها حفريات مقامات مريد لبسها يوما ما، أو لبسها كل الواصلين في كل الأزمان. فالألوان هي التي كانت تعنيه وليست مضامين الألوان وغاياتها. لقد كان السرغيني أقرب إلى المتسكع ما بعد الحداثي منه إلى المتصوف المتوحد الذي يجد ضالته وهويته في طلب الرحلة والسفر! المتسكع في دروب فاس كالراحل في مقولات الموجود، أو في مقامات الواحد. فاس هي مرقعة المتصوفين التي يلبسها واحد بعد آخر. لقد استبدل شاعر فاس المطلق بالملموس، والسفر بالتسكع. لقد أعجب بها وهام بحلمها، ولم يكن همه أن يعرف حقيقتها أو يصل إلى مركز جاذبيتها.

لقد كانت مقاربة السرغيني للموجود على عكس اقتراب الصوفي منه. فالأول ينطلق من المطلق إلى الجزء، فما كان يعنيه هو الأشياء في جزئيتها، لا المطلق في إحاطته، بل انه لا يرى في الجزئي إلا الزاوية التي تثير

انفعاله. فقد كان السرغيني ديمقريطي الأصل. ولكن له أيضا نسباً أرسطياً سبعينياً، فقد كانت له نظرة مقولاتية- مقامية، لان ما كان يشغل باله هو أحوال الألوان والأذواق والطعوم والروائح والأسماء والحروف، لا الانتقال منها إلى جوهرها أو مبدئها المتعالي. كان يحرص على أن يظل في عالم الأعراض، عالم التفكك والتلاشي، كان يسعد بالأشياء الصغيرة، لكن دون أن يغرق في عين البحر. لقد انتقم السرغيني لابن رشد؛ فقد كان الصوفي هو صاحب زمام المبادرة بقطع حبل التواصل بينه وبين الفيلسوف بشيء من المكر، فأبَى الشاعر إلا أن يكون هو الموصد لباب الاتصال بين الشعر والتصوف والملابسة الداخلية بينهما.

á á á

بعد هذا الفشل المزدوج للفلسفة والشعر في سعيهما للقاء التصوف، نتساءل هل بوسع النظر أن يستغني عن الكشف، والخيال عن الذوق، هل يمكن لصناعة الكلمة والانفعال أن تستغني عن صناعة الذوق والجذبة، هل بوسع صناعة العقل وارتياضه أن يدير ظهره تماما لرياضة الروح؟ ليس في نيتنا قطعاً أن ننكر ما للفلسفة والشعر من ذوق وكشف خاص بهما يغنيهما عن التطلع إلى فضاء الجذب والتجليات، ومع ذلك لا نعتقد أن في إمكانهما أن يقطعا مع التصوف على نحو مطلق، سواء على سبيل الاستئناس بأفق آخر، أو على سبيل التعرف على طقوس تجربة خارقة لا ينفك الشاعر عن البحث عنها. أما التصوف فلا يستطيع بدوره أن يستغني عنهما معا: عن الفلسفة والشعر! ويشهد على ذلك ابن عربي نفسه، الذي لم يكن حريصا فقط على لقاء ابن رشد وعلى معاشرته ولو في غيبته، بل وأيضا على ممارسة الشعر والفلسفة معا في خضم جذبه وتجليه.

ملحق 3

الميِتافيزيقا في مواطنها الأصليّة:
حوار الفلسفة والتصوُّف [446]

تقديم

إن اللقاء مع محمد المصباحي في حوار فكري، هو في عمقه مع إنسان ممارس لفعل النظر: إنه إنسان يعرف آداب الحوار والمنازعة، يُحسِن الإنصات والكلام خارج أية وثوقية أو تنميط للخطاب. جامع بين كيفيات التعقل، وأنماط الشعور، لأن الفكر في نظره غير قابل للحد والحصر في سحنة نهائية: إنه الإنسان المفكر والأكاديمي استطاع أن يرسم لنفسه دروب خاصة ووجهات نظر متميزة في الحقل الفلسفي. وهذه الآفاق، انبنت وتبلورت في منهجية الكتابة عنده فهي:

1 - قراء مباشرة للنص الأصلي.

2- عودة إلى النصوص الشارحة، أو المفسرة للمتن.

3 – تفكيك المفاهيم المحايثة أو القريبة من الموضوع المدروس.

4- الخروج بخلاصات ونتائج من أجل تحويلها إلى إشكالات.

الثابت الأساسي في هذه الخطوات المنهجية، هو إظهار الصعوبات أو ما يسميه أرسطو بالعواصات الحاضرة في المتن، من أجل معالجتها وفحصها نقدا وتحليلا، ولهذا فالكتابة عنده ذات روح إشكالية، ببنائه لحقل تتزاحم فيه الثنائيات والتقابلات الذاتية والمفاصل النصية: فهي تناصّ تتناسل فيه وضعيات معرفية مختلفة البناء والسياق. لذلك فهي كتابة ممتلئة، وتشد القارئ إليها بكثافتها ونسيجها الذي لا يترك فراغا أو بياضا. إنها أفق إبداعي متحرر من قواعد الكتابة ذاتها، إلا أنها تتضمن آليات خاصة ومكتسبة بالممارسة. وأهم آلية يمكن تلمسها في كتاباته هي تعويد القارئ على مواجهة الإشكالات، وتعلم بنائها، لكن بعد المضي في دروب النص ومفاصله الداخلية وهوامشه الخفية: إنها كتابة استنطاقية تتوخى الإنصات للنص، دون التقيد أو الالتزام بخطوات جاهزة أو إسقاط أحكام مسبقة. فهي تتمفصل في فضاءات من صنعه الخاص. وما بلور لديه هذه الصناعة، هو اهتمامه القوي بالراهن، ومتطلباته. ونتج عن هذا بناء لإشكالية حاسمة، محكومة بقولين أساسيين هما: الفلسفة والتصوف. لكن ما التصوف في نظر هذا الرجل؟ هل هو المعرفة المؤسسة على السلوك والطقس، أم المتحررة

منهما؟

ففي فكره كل فلاسفة الإسلام انتهوا إلى التصوف، لكن ليس كل المتصوفة فلاسفة. إلا أن هناك لحظتين في نظره شكلتا نشازا في هذا التاريخ، وهما لحظة "ابن رشد"، و"ابن عربي": الأول رفض التصوف والثاني كمتصوف انفتح على الفلسفة. وحقل بناء هذه العلاقة امتد في وضعيات معرفية متعددة الآفاق:

الأولى، خاصة بالإنسان وبالتالي مقولة الأنا في رابطتها بالذات.

الثانية، وضعية الدلالة وعلاقتها بالمفهوم، وبالتالي أنواع النظر البرهاني والجدلي. وتبين أن هناك صعوبات لممارسة البرهان في الميتافيزيقا مما حول النظر إلى الأسماء والدلالات.

الثالثة، وتتعلق بأونطولوجيا الذاتية في علاقتها بالعرضية. هذا التحليل تأسس على وضعية الواحد بما هو عدد (كم) ذاتي في علاقته بالواحد بما هو منقسم إلى المقولات العشر.

والموجِّه لهذه الوضعيات هو ما يميز مكانة "الواحد بالعدد" عن "العدد" من جهة، و"الواحد بالعدد" عن "الواحد" بما هو مرادف لاسم الموجود، من جهة ثانية. هذه المفارقة الإشكالية أعاد بناءها كتاب **الوحدة والوجود** من خلال الدور الأول الذي تحتله المقولات لبيان الوجود في رابطته بالواحد أو علاقة مقولة الكم بالمقولات الأخرى.

والنتيجة من هذا في نظره هي حد معنى الذاتي والعرضي، من داخل فكرة "المكيال". فهذا الأخير هو ما يأخذ معنى الذاتي والعرضي. والطبيعة المكيالية راجعة إلى مكانة الواحد الذي لا يوجد إلا لمقولة الكم المنفصل العددي (عدم الانقسام) وأما معناه الوجودي، وهو في كيفية نقله من الكم بما هو مقدار أو عدد إلى المقولات التسع الأخرى. وعملية النقل هي إحدى معاني التفصيل الدلالي.

والغرض من هذا هو الوصول إلى المكيال الحقي أو ما يسميه أهل العرفان "بالميزان الحقاني" الخاص بالأسماء.

والصعوبة التي حولت فكر الدكتور محمد المصباحي للنظر في آفاق مغايرة للموقف العقلاني، وهي المتعلقة بسريان الواحد العددي المندرج في مقولة ذاتية، وفي باقي المقولات. هذا الحضور الأخير، هو قوله بالعرضية، وأما جوهريته فحصرت في مقولة واحدة. وفيلسوف قرطبة ومراكش، عارض القول بجوهرية الواحد وعرضيته: فهل التمييز بين الذاتي والعرضي، وبالتالي التقابل بين أونطولوجيتين متعارضتين هو ما بلور لحظة التفكير في تشكيلات

خطابية متباينة والنزعة العقلية، وأساسها الفلسفي هو القول بعرضية الوجود كطريق لمحو التضاد بين العقل والوجدان. ووجد هذا عند ابن سينا. يقول عن مكانة هذه العرضية وأفاقها في كتاب **من المعرفة إلى العقل** .

إلى أقرب يكون قد للإنسان بالنسبة والعقل الوجود بعرضية القول إن « ومحدودية الإنسان تناهي فكرة على القائمة الحديثة الفلسفية الحساسية فرق أنه إلا .(استعداداته) مقترباته وتعددية ورؤاه معتقداته ونسبية معرفته العلمية ألوانها بكل الوثوقية من تخمة عن الحساسية هذه تنشأ أن بين ،البناء وإعادة للاستكشاف جديدة آفاق بفتح لها يسمح مما ،العلمية وغير يكون قد ،ذلك ومع .ذوقي أفق في ولو الوثوقية أجل من قامت وفلسفته وبخاصة ،والتاريخ الوجود من للاقتراب المسالك أقصر هو بالعرضية الإقرار إذا تم توجيه النظر الفلسفي حيث يحب أن يوجه » . ص 82

إن العرضية التي يروم بناءها الدكتور محمد المصباحي هي من نوع خاص. وهي الأقوى على تضمن الذات، بل ذاتية، وأونطولوجية لا مذهبية، متحررة لا وثوقية. وهذا ما وجده في "الأفق الأكبري، وبالتالي ما بعد الحداثة: وإخراج العرضية من وثوقيتها هو في إمكانية انفتاحها على التاريخ والوجود والحقيقة.

1 . اتخذ مساركم الفكري آفاقا متعددة، باعثُه الأول فحص روابط الفكر الإسلامي باليوناني، أو تجليات هذا الأخير عند مفكري الإسلام أمثال الكندي، الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ابن باجة، ابن رشد، الشيرازي... بحثا عن البناء الإشكالي الواصل والفاصل بينهما. ولا شك أنكم وجدتم ذلك في بعدين أساسيين هما، العقل والوجود: فهل هذه المباحث الأكاديمية هي عندكم مواجهة فعلية للميتافيزيقا في مواطنها الأصلية؟

المصباحي : أعتقد أنه لا يمكن التفكير تفكيرا فلسفيا في قضايا زماننا هذا إن لم نتعرف ونعترف ونعرف، بقدر الإمكان، كيف واجه العقل الإغريقي والعقل العربي الإسلامي القضايا والتحديات الكلية والمطلقة التي كانت أمامه. والأمر يعود إلى أنه لا يمكن أن نتفلسف اليوم إلا إذا وقفنا على لغة ومناهج هؤلاء القدماء بأنفسنا، حتى نطلع على أهميتها وحدودها ومدى ملاءمتها لنا. نعم، العقل، بمناهجه ومقارباته ومفاهيمه، تبدل، والقضايا الكبرى التي تشغل بال هذا العقل هي الأخرى تغيرت في اتجاهها ومضمونها، ولكن ما زال العقل والوجود بمعانيهما المطلقة يشغلان بال الإنسانية الآن. فإذا كانت الفلسفة في الماضي هي فن استعمال العقل من أجل اكتناه سر الوجود والتمتع بدهشة الكشف عن حُجُبه، فإنه أضحى

اليوم، بعلومه وتقنياته يهدد الوجود، وبخاصة الوجود البشري.

لا أسعى من هذا القول أن أقيد التفكير الفلسفي بماضيه، وأن أثقل كاهله بتراثه أو أن أجعله حجابا يطمس قضايا الإنسان والزمن والوجود الحالي، ولكن ما أريد قوله هو وجوب تحرير التفكير الفلسفي من ماضيه بفضل معرفته معرفة جيدة، والتساؤل عن الشروط القولية والفكرية لإنتاجه. ومع ذلك، فهناك جوانب كثيرة في القول الفلسفي اليوناني والعربي يمكن الاستفادة منها. فهذا التراث المشترك غنيّ بلغته، بأسئلته، بمناهجه، بأساليب عرضه، بمسائله، بآفاقه. كل هذا من شأنه أحيانا أن يلهمنا ويحرّضنا على التفكير الفلسفي، وأحيانا أخرى أن يجعلنا نتخذ منه موقفا مناوئا نصرةً لأهل زماننا والتزاماً بقضاياهم. كانت صناعة الفلسفة في الماضي، كما هي اليوم، صناعة معقدة. فهي تحتاج إلى الإحاطة بكل المعارف والتجارب الإنسانية، من الأسطورة إلى العلم والتقنية مرورا بالثقافة والتجربة الدينية. ومن بين هذه المعارف ما خلّفه لنا الماضي من تراث يوناني وعربي في المجال الفلسفي. هذا علاوة على أن الفلسفة في جوهرها حوار مع زمانها بكل مكوناته، ومن جملة هذه المكونات التراث الفلسفي. فلا بد من إجراء حوار معه سواء من جهة القبول والاستمداد، أو من جهة الرفض والتجاوز، أو من جهة الوصول إلى حلول وسطى معه.

وإذا كنت شخصيا قد عُنِيت بالعقل والوجود - وصنوه الواحد والوحدة- فلكي أقف على الميتافيزيقا في مواطنها الأصلية. بالتأكيد، لا بد من الاعتراف بأن فلسفات اليوم تكاد تُجمِع على رفض كل ما يمت إلى الميتافيزيقا، لأنها لا تستطيع شيئا أمام أزمة الإنسان والوجود العارمة. ولكن هل فعلا نستطيع أن نتخلص من الميتافيزيقا نهائيا؟ إن رفَضْنا الميتافيزيقا، فالميتافيزيقا لن تَرفضنا، إنها تلاحقنا وتؤثّر في كياناتنا وسياساتنا وأنماط تفكيرنا في كل آن وحين. لذلك من الأفضل التعامل معها بما يليق، حتى نتمكن من فهم سر بقائها وآلية استمرارها وتأثيرها على الوجود البشري.

ومن البيّن بنفسه، أن التراث الماضي يستدعي الحاضر. فلا يمكن التفكير تفكيرا فلسفيا اليوم بدون التعاطي مع فلسفة اليوم الآتية لنا من الغرب، وربما من الشرق.

وما دام الحوار يدور حول علاقة الفلسفة بالتصوف، فلا بد لنا من الإشارة إلى أن التصوف باعتباره رؤية ميتافيزيقية للعالم تقوم على خدمة الله الواحد الأحد، يمتد بجذوره الأحدية أو الوجودية أو الكوسمولوجية والنفسية إلى مواطن الفلسفة والعلم، بالرغم مما يقال عن التصوف من

أنه أساسا تجربة شخصية ذاتية وجدانية. لا نستطيع أن نفهم النصوص الأساسية التي ترتفع في سماء تجربتنا الحضارية الفذة كنُصُب شاهقة تقاوم الزمن دون الاستئناس باللغة الفلسفية. فانفتاح الإسلام على كل الأنبياء السابقين على الرسالة المحمدية هو إشارة إلى ضرورة الانفتاح على أرباب الحكمة والعلم في كل الملل، وبخاصة الحكمة في الملة اليونانية. هذا هو قَدَر الفكر بما هو فكر، وبخاصة الفكر العربي الإسلامي: أن يكون فكراً كونيا وجامعا ومتسامحا ومنفتحا على تجارب ورؤى الحياة والمعرفة الأخرى ليكون قادرا على توجيه خطابه إلى العالم برمته. فالعالمية في الخطاب الموجه إلى الإنسانية تشترك العالمية في المعرفة والإيمان. إذن هذا هو الخط القوّي والموجِّه للفكر الإسلامي بفضاءاته المختلفة. والطابع الكوني هو ما يدهش أهل الغرب في تجربة التصوف الإسلامي. غير أن كونية الفلسفة (بمعية العلم) هي غير كونية التصوف. فإذا كانت الفلسفة هي البحث عن معنى الوجود، أي عن العقل الساري فيه، وتحويله من طبيعته المعقولة إلى طبيعته العاقلة، فإن الذي يضمن مثل هذا البحث هو الوحدة السارية في الوجود. أما التصوف فهو يبحث عن شيء آخر في الوجود، إنه يبحث عن معناه في نَفَس الرحمن الساري فيه. من أجل هذا كان بحث المتصوف هو بحث محبة وتعلّق لا بحث طلاق وانفصال. أي أن الغاية من الكشف الصوفي هي الوصول والمحبة والوحدة، لا السيطرة والتحكم والانفصال.

2 . كيف يمكن للفلسفة أن تحضر في التصوف والعكس، ونحن نعرف أنهما متقابلان، سواء من جهة تقابل العقلانية بما بعد العقلانية، أو من جهة رؤيتهما للكون؟

المصباحي : إذا أخذنا المتن الأكْبَري مثالا على أعلى ما وصل إليه القول الصوفي باعتباره قولا نظريا، فإننا سنجد الفلسفة حاضرة فيه سواء على مستوى المناهج (التمثيل والبرهان والاستقراء والجدل والحد) أو المفاهيم (المادة أو الهيولى، الموضوع، الصورة، الجوهر، الماهية، الهوية، الواحد، الوجود، الموجود، العدم، الغاية، العقل بأسمائه المختلفة، المتقابلات الأربع، المقولات العشر، المبادئ، المُثُل الخ)، أو الأنساق العلمية (نسق بطليموس الفلكي، نسق الطبيعة الأرسطي، نسق النفس الأرسطي أو الأفلاطوني) أو الفلاسفة الكبار أمثال أفلاطون وأرسطو وابن سينا وابن رشد الخ. فقد كان المتن الأكبري من بين وسائط توصيل الفكر الفلسفي إلى الحضرة الصوفية لإخصابها وحل مآزقها أو تبرير خرقها للعادة، بحيث لا يمكن فهم خبايا

وأسرار القول الصوفي في منأى عن الفلسفة.

وفي المقابل لعب المتن الأكبري، أحيانا، دورا كبيرا في حل مآزق الفلسفة التي تفطن إليها مبكرا كل من ابن سينا والسهروردي. ومن بين هذه المآزق، مأزق تطويق الوجود بالعقل، وذلك عن طريق تطويقه بالمقولات، ورد المقولات إلى الجوهر، وتحويل الجوهر إلى ماهية، الأمر الذي أدى إلى رؤية ثباتية صورية للعالَم تُحرَم بموجبها الأنواع والأجناس والماهيات من الحركة والانتقال بعضها إلى بعض. مأزق آخر تجلى في محاصرة القول بالعقل خاصة عن طريق الحد والبرهان، واعتبار كل الأقوال غير البرهانية سقط متاع. في هذا الجو الخانق بعقلانية صلبة الذي قد يؤدي أحيانا إلى طريق مسدود، ظهر المتن الأكبري حافلا بغنى المفاهيم الجديدة المستمدة خاصة من الوحي الجامع، القرآن، ومن الأثر النبوي، مفاهيم ونظرات تسمح بفكّ الطوق عن الوجود والقول معا. وقد انتبه بعض الفلاسفة (كصدر الدين الشيرازي) ما في كتاب **الفتوحات المكية** وكتاب **فصوص الحكمة** لابن عربي من إمكانيات هائلة لتجاوز الأفق الفلسفي الموروث من اليونان وتوسيع عوالم الوجود إلى برازخ ومنازل وحضرات ومقامات وأحوال كيما تسع الرحمة الإلهية. ولا يمكن لهذا التعدد والتنوع أن يحصل بدون تدافع وتضاد وحركة وتقلب، بل إننا سنجد هذه الحركة تعم ولأول مرة حتى الجوهر، مقولة المقولات. وبسريان الحركة في الجوهر، ومن ثم في الماهية، انفتح الباب أمام الإنسان لكي يطمع في التحول والارتقاء نوعيا من الطبيعية الإنسانية إلى ما عداها. وبمعية هذا التحرير للوجود من العقل والمقولات، جرت عملية تحرير القول من طوق العقل، لينفتح المجال أمام القلب والخيال، بألوانهما المختلفة، مما أعاد الاعتبار إلى منتجاتهما، من حكي وشعر وتمثيل وتصوير. فالإنسان، كما قلت سابقاً "ليس إنسانا ببرهانه وقدرته على التسمية فقط، بل وأيضا بخياله وبقدرته على الاستعارة والمحاكاة، لأنه لا يمكن أن يعمل إلا بكلتا يديه". وعلى هذا المنوال يمكن تلطيف رؤية الفلسفة للعالم.

العقل يشكل ،ذاتية ممارسة أو فعل هو نظركم في بالفلسفة الاشتغال . 3 آفاق أن ،بالفعل ،تعتقدون فهل :الاستراتيجي ومطلبها ،الصميمي عمقها الوجه" كتابكم خلال من هذا تبين حيث ،المتضادة بوجوهه مهددة العقل ،"الدلالي الفحص" :لمطلبين حامل عقلاني كنموذج ،"رشد ابن لحداثة الآخر الأوائل؟ تقليد أو للصورة الإثباتي والتأكيد

المصباحي : سؤالك يكتنفه شيء من الغموض والحيرة، ولعلك فعلت

ذلك عنوةً مكرا منك، ربما لإحداث شيء مما أحدثه ابن عربي في ابن رشد على شكل ارتباك. لكن لحسن الحظ تجاوزَت الفلسفةُ المعاصرةُ عقلية التقابل الصارم بين نعم أو لا، وصارت أمْيَل إلى الجمع بينهما في "مركب أعظم"، مركب ودّي يعمل على تلافي التضاد قدر الإمكان نحو الجمع لضمان الحركة والتغير والتقلب من حال إلى آخر. لقد أحسنتَ عندما جمعت بين "الذاتية والعقلانية" باعتبارهما صفتين أساسيتين ومتضادتين للممارسة الفلسفية. فالفيلسوف يكون أشبه ما يكون بالصوفي في أنه يفكر تفكيرا ذاتيا؛ فهو بحكم توحّده وتجرّده ونزاهته يرفض إغراء الجماعة بسلطانها ونفوذها، بوجاهتها وَجَاهها، خوفا من الوقوع في فخّ الحِجر والوِصاية، أو الاستخدام والتسخير سواء من قِبَل جهات مؤسسية أو عقدية. غير أن الفيلسوف، بالإضافة إلى كونه يرفض المشْيَخة، لا يريد أن يجازف بقلقه وحيرته في سبيل الوصول إلى حقيقته ذاتية يكتم لذتها وحبورها عن الآخرين، بل إنه إذا أقدم على ذلك وحصلت له تجربة الوصول، فمن أجل أن يذيعها بين الناس لتغدو تجربة عمومية في فضاء عمومي يمكن لأي إنسان كان أن يشارك في مناقشتها والتوافق بشأنها. فالتجربة الفلسفية لا أسرار فيها، ما دام العقل هو السبيل لاقتنائها، وطالما كانت الحرية طريقا خطِراً لحشد الإجماع عليها. فالعقلانية بقدر ما تطالب الفرد بأن يفكر بنفسه ولحسابه الخاص، تفرض عليه أن يقوم بذلك علانية وفي فضاء عمومي يضمن لها نوعا من الحياد والشفافية والمساواة في المدد.

وهنا سيكون عليّ أن أعرّج على العقل المهدد في مصيره جرّاء تضاد مقاصده، أو بالأحرى تضاد مقاصده مع إنجازاته وأفعاله: هل فعلاً العقل حرٌّ في ممارسة أفعاله، سيدٌ في أحكامه وتأويلاته، أم أنه واقع هو الآخر تحت وطأة أشكال لا تُحصى من الضغوط والإكراهات الظاهرة والخفية؟ بل أكثر من ذلك، أليس بالعقل يتم اعتقال العقل وتوظيفه في مآرب تقع خارج نطاقه الخاص وأغراضه النيّرة؟ لقد عمّ الشعور بين أهل الفلسفة منذ أواخر القرن التاسع عشر بأن العقل أمسى يشكل خطرا على نفسه وبالتالي على الوجود بعامة: فمغامراته المعرفية والتقنية في مجالات الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والإعلاميات والصورة صارت تنذر بكوارث هائلة تهدد البيئة والإنسان معا بالانقراض الوشيك. إن كشف الحجاب عن "أن العقل مهدد بالعقل" هو الذي يفرض علينا أن نبحث عن منابع أخرى مرنة للمعرفة والعرفان تنطلق من مشروع للوجد والوجدان بالوجود، سعيا لإقامة توازن بين المطلبين العقلي والوجداني، لا لغاية تنفيذ مشروع للسيطرة النفعية

والجهنمية على الطبيعة واستنزافها بشكل أهوج. وهنا يمكن للتصوف أن يكون نافعاً للفلسفة. فبدلا من الإصرار على إقامة مسافة بين العقل والوجود ضمانا للحياد والسيطرة، يمكن للقلب الصوفي أن يضمن لنا الاتصال والتواصل بالوجود والتواجد معه والوجد به، ويعلّمنا كيف نصير موجودات بالوجد. وشتان بين إقامة المسافة وإلغائها. بهذا النحو من الوحدة بين العقل والقلب، بين الفلسفة والتصوف، يمكن فتح آفاق جديدة للعقل، آفاق أرحب وأكثر عدلا للإنسان والطبيعة معا.

4 . تبلور هذا التوجه النقدي للعقلانية في عودتكم إلى الخيال في صراعه مع العقل، مما حرك مباحثكم نحو فكر "يبدو" مضادا للفلسفة العقلية، ألا وهو التصوف أو العرفان: فما أهمية هذا الحوار الممكن بين الفلسفة والتصوف؟ وهل وجدتم في ذلك مناسبة اللقاء الصعب الذي جرى بين ابن رشد وابن عربي؟

المصباحي : جرت عادة مؤرخي الفلسفة أن يقرنوا ميلاد العقل بتصديه للخيال ومنتجاته (من أسطورة وحكاية وتمثيل واستعارة ومجاز ورمز...)، بسبب عدم انضباط هذا الأخير لحتميات الواقع ولضرورات المنطق، وبحكم تصرفه الحر وغير المنضبط إزاء الإكراهات التي ينصبها المجتمع والتاريخ والثقافة أمامه. ومع ذلك، لم يستطع العقل في يوم من الأيام الانفكاك عن الخيال ولا التخلي عن خدماته، لا لكونه هو مزوده الأساسي بالمادة المعرفية الأولى فحسب، ولكن أيضا لأنه هو القوة المحركة لجرأته كي تتجاوز حدود المعارف والمناهج القديمة، وتطوير قدراته على الإدراك والفعل، وتوسيع آفاق مغامراته. فإذا كان العقل هو ميزان الحق بامتياز، فإن موضوع هذا الميزان هو منتجات الخيال من صور وأحكام وآراء وافتراضات. فمهما كانت حرية ونزقية وطيش الخيال، فلا بد للعقل منه. إنهما خصمان متحابان، تحركهما رغبة مشتركة جامحة في كشف الحجاب عن الوجود لكن بطريقتين مختلفتين غاية الاختلاف. ولعل اعتماد "أرباب التشوف" على الخيال هو الذي جعلهم، كما يقول ابن عربي، « يطمعون في كل مطْمع، وينزعون فيه كل مَنْزع » ، في مقابل الفلاسفة الذين يتقيدون بالحدود التي يضعها العقل، فلا يتطاولون على تجاوز آداب الحكمة الإنسانية. وإذا كان "الخيال" هو الذي يجعل طمع "أرباب المشاهدة" ينفلت من الزمام، فيتِيهُون في مفازات الحيرة التي لا يكادون يَدْرون في خِضمّها هل هم أنفسهم أم غيرهم، فإن "العقل" يأخذ بزمام الفلاسفة في كل لحظة وحين إزاء ذواتهم وإزاء الوجود. لكن لا تلبث المفارقة تطاردنا من جديد؛ إذ سرعان ما

ينقلب "تواضع" مطالب الفلاسفة إزاء الوجود إلى تطاول للسيطرة عليه، "و"طمع المتصوفة في الاتحاد به إلى عبودية، بل وإلى "عبودة" مطلقة، بدون نسبة. هكذا يقود الخيال إلى التخلي والترك، في الوقت الذي يسوق العقل أهله إلى مزيد من السيادة والحضور. وفي الواقع، الفيلسوف والمتصوف معاً، ينشدان الوحدة، لكن إذا كان " أهل الكشف" يردّدون بأن العلم « نقطةٌ كثّرها الجاهلون » ، فإن "أهل البرهان" يعتبرون أن تجميع صور العلم وأنحائه في نقطة واحدة لا يمكن أن يكون إلا عملا عدوانيا ضد الوجود والعلم، لأنه يؤدي بالوجود والعقل إلى صمت مطبق. والحال أن لا وجود للوجود إلا في نشوة الإنوِجاد، أي في حركة التكثر والتنوع والتدافع والتقلب. الوجود كالدلالات والاستعارات والأسماء والصفات التي لا تكف عن الحلّ والتِّرحال.

ونعود إلى مقابلة ابن عربي مع ابن رشد، لنقول إن ما يدهشنا فيها هو أن ما نفهمه منها أقل بكثير مما لا نفهمه عنها. ومن بين الأمور التي عزّ علينا فهمها التخلي السريع لابن رشد عن الاستمرار في المناقشة، بالرغم من أنه هو الذي سعى إليها ورغب فيها بشوق كبير. ولعل السر في ذلك راجع إلى أن ابن رشد شعر بأن خروجه من حلبته الخاصة، حلبة الفلسفة، إلى حلبة التصوف التي لا يجيد أدوات المكر فيها، جعلته غريبا فيها، لهذا فضّل أن يرجع بسرعة إلى قواعده النظرية بعيدا عن "الأفكل" (الرعدة من الخوف أو من الغيرة) الذي أحدثه ابن عربي فيه. بيد أننا نتصور أن هذا "الأفكل" سرعان ما انتقل من ابن رشد إلى ابن عربي نفسه، متجليا فيه على شكل مطالبة ملحة بإجراء مقابلة ولو برزخية مع الفيلسوف القاضي، بعد أن أحس بلسعة العقل والفلسفة له. ولا يَخفَى أن مجرد تلبية ابن عربي لطلب ابن رشد الماكرة في أن يقابله هو تعبير صريح عن سقوط المتصوف في إغراء وفتنة الفلسفة.

لم يَرُق لأبن رشد، إذن، أن يذعن للتحرش الأكبري الذي استباح المتقابلات وروّضها لكي ينزع عنها طاقتها الإقصائية فتصبح قابلة للاجتماع في المنزل الواحد والحضرة الواحدة بدل التنافي والتنابذ. لم يكن مزاج ابن رشد مهيّئا لقبول هذه المصالحة الجامعة بين المقولات والمتقابلات، بين العقل والخيال. ولعله كان في هذا يعكس مزاج القرن 12 ، قرن الموحدين، الذي لم يكن هو الآخر يسمح بالجمع بين الأميرين المَوَحِّدَيْن يوسف ويعقوب، بالرغم من علاقة الإضافة والنَّسَب بينهما، بين الأب (يوسف بن عبد المومن) والابن (يعقوب المنصور)، حيث نجد الابن يقلب ظهر المجنّ فيناصر

القلب والتصوف ضدا على أبيه الذي انتصر للعقل وحباه بعطفه. وهنا نتساءل، أليس من حقنا أن نتصور الجمْع الشهير الذي أقامه ابن عربي عنوةً بين "نعم ولا" هو في حقيقة الأمر ضربٌ من الرؤيا الأكبرية لما سيأتي فيما بعد من انقلاب روحي وإيديولوجي للابن على أبيه، ومن انقلاب لما بعد الحداثة على الحداثة؟ لقد تبنت الفلسفة اليوم إستراتيجية الجمع بين "نعم ولا"، أي إستراتيجية الجمع بين التقييد والتحرير، تقييد العقل وتحرير الخيال والقلب، ما بعد لاحظت أن الوجود أضحى يضيق ذرعاً بتقييد العقل، طالبا "راحة أونطولوجية" منه، يؤمّنها له الخيال بفضاءاته الافتراضية، والقلب بمكره وغيرته وتقلبات أهوائه الأخرى. في هذا الجو، جو شعور الوجود بالإرهاق جراء تطويق العقل له واستنزافه إياه، تبدو فُرَص نجاح اللقاء البرزخي، الرمزي والافتراضي، بين ابن رشد وابن عربي، أي بين الفلسفة والتصوف، بين العلم والمعرفة والوصول والوصال، كثيرة هذه الأيام، خصوصا وأن الجميع يشعر اليوم "بالأَفكل" (القشعريرة من الخوف) جرّاء المخاطر التي تُحدِق بالإنسان والوجود معاً. لقد أبانت هذه المقابلة "الفاشلة-الناجحة"، والجامعة بين الحدث التاريخي المؤرَّخ بالزمان والمكان، الحدث" و"البرزخي، أي باعتبار المقابلة أحد "الأعيان الثابتة" التي لا تتوقف عن إثارة الفلسفة وتحريضها على الاستيقاظ من الغفلة والبدء من جديد بداية جديدة، قلت هذه المقابلة بين ابن عربي وابن رشد كشفت عن قدرة هائلة للتصوف على إرباك الفلسفة وإدهاشها، أي على وضعها على طريق الحيرة، الذي هو في نظرنا الطريق الملكي للتفلسف.

بطبيعة الحال هناك شروط لنجاح مثل هذا اللقاء بين الفلسفة والتصوف في زماننا هذا، منها أن تبتعد الفلسفة قليلا عن العلم، وأن يبتعد التصوف عن خلفيته العلمية والثقافية المتجاوزَة. وقد فطن لذلك كبار الفلاسفة في العقود الأخيرة. فمثلا لكي ندرك المكان في حقيقته الحية، علينا أن نبتعد عن معناه الرياضي-الهندسي، لندركه، في مقابل ذلك، من خلال زماننا وكينونتنا الذاتية. وهذا بالضبط ما فعله ابن عربي إزاء علم المكان (الهندسة) في زمانه، حيث استبدله بعلم آخر للمكان يربط فيه المكان بالمكانة والتمكن والتلون. فالمكانة، التي يكتسبها المكان من المتمكّن منه أو فيه، سرعان ما تنتقل عدواها إلى الزائر الجديد له، شريطة أن تكون له قابلية استمداد المدَد الذي حصل عليه. فمقدار الوجود الذي للمكان ينتقل إلى الحالّ فيه والمتمكّن منه، على أن تكون له القوة على الانفعال به. الدرس الذي نستفيده من هذا التعاطي مع المكان هو ضرورة التخلي عن

لغة العلم والفلسفة القديمتين وخلق لغة جديدة لا تأبه بالتراتبية بين المقولات العرضية والجوهر، ولا تلتفت إلى الطبيعة الإقصائية بين المتقابلات، والاعتياد على إمكان تصور الوجود "تابعا" لأحد أعراضه (كالمكان أو الزمان أو حتى الإضافة) وتصور الضد طالبا لضده باحثا عنه. بهذا النحو يمكن للتصوف أن يلعب دور إخراج الفلسفة من مآزقها التي خلقتها الأنظمة الفكرية القديمة، أنظمة المقولات والمتقابلات والمبادئ. ففي فضائه تتساوى المقولات في لحظة من اللحظات، فلا مقولة أفضل من أخرى، بل قد تصبح الإضافة، التي هي أضعف المقولات وجودا، علة لأقواها (الجوهر)، لأنه بالنِّسبة (المرادفة للإضافة) والنَّسَب توجد الأشياء وتتفاعل. ولنا في تجربة صدر الدين الشيرازي مع ابن عربي دليل على ما قلناه. فقد أسهم ابن عربي في إخراج الفلسفة المشائية الإسلامية من مآزقها القديمة، بفضل مفاهيم مثل النفَس الرحماني والحركة الجوهرية الخ.

رابطة عن حديث هو ،والتصوف الفلسفة بين العلاقة عن الحديث . 5 والجمال كالشعر :الفلسفة حقل عن غريبة تبدو إنطباقية بمجالات الفكر الفلاسفة بعض استطاع فقد ،ذلك ومع ...والاعتقاد والأسطورة والرمز والذوق ،الأقاويل هذه أهمية يستعيدا أن "و"نيتشه "هيدجر" أمثال المعاصرين على أقوى أنهم على العرفان أهل برهن فهل :الفلاسفة من الأوائل ولفكر مباحثكم في ذلك تؤكدون وكما وعرفانيا؟ معرفيا المتسع الفضاء هذا احتواء وبحر الفلسفة بحر ،بحرين ملتقى" :إياه معتبرين ،"عربي ابن" حول الشريعة"؟" برزخ الاعتبار بعين الأخذ مع ،التصوف

المصباحي : التجربة الصوفية، كما هو معروف لدى الخاص والعام، تجربة عجيبة من جهات متعددة، فهي تفتح قلبها لكل ألوان الفكر والعمل بدون استثناء، من السحر والسيمياء إلى علوم المنطق والعدد، كل علم يجد له في قلبها حيِّزاً خاصا به. وهي وإن كانت تجربة وحدوية أساسا، فإنها تروم تحقيقها عبر التعدد والتحول. إنها تتطلب منك في نفس الوقت الهِّمة والتواضع، تجربة تجعلك تتملّى في الحق عن طريق معاينة تجلياته في تعيّناته الوجودية والحُلْمية والخيالية. الفلسفة اليوم، وكما أشرتَ في سؤالك، هي الأخرى تريد أن توسع من مجال إدراكها وفضاء اهتمامها، وذلك عن طريق إعادة الاعتبار للأقاويل الخطابية والشعرية والسفسطائية والسياسية والحكائية. ولم يكن من الممكن لهذه الأقوال أن تحتل مكانا أثيرا في فلسفة اليوم لولا إعادة النظر في طبيعة الخيال ووظائفه، حيث صارت فلسفات اليوم أمْيَل إلى اعتباره خيالا فعالا، بعد أن كانت تنظر إليه لمدة

مديدة من الزمن بوصفه قوة انفعالية. وبهذه الجهة تكون الفلسفة قد التقت في نهاية الأمر بالتصوف.

غير أن "أهل الشهود" اعتادوا أن يتّهموا "أهل البرهان" بأنهم "أهل استرقاق" من قِبَل الاستدلال العقلي. ولكي يتحرر هؤلاء من هذا "الاسترقاق"، الذي لا يسمح إلا بالإدراك أو بالأحرى بالفهم مِن وراء حجاب الأسماء والحدود والمقدمات، عليهم أن يلتمسوا طريق البصيرة التي تمكنهم من المشاهدة المباشرة. بعبارة أخرى، كان "أهل المكاشفة" ينظرون إلى العقل باعتباره أداة عاجزة على الرؤية المباشرة، لأنه لا يستطيع أن يستخلص ماهيات الأشياء وأعراضها الذاتية إلا عبر سلسلة من الوسائط سواء كانت مقدمات أو أجناسا وفصولا، في حين تستطيع البصيرة رؤية الموجودات ومعاينة الحقائق وشهود الأعيان وجها لوجه. ولمّا كان وجه الشيء هو ذاته، فإن "أهل المشاهدة" هم وحدهم القادرون على رؤية "ماهيات وذوات" الأشياء. لكننا نعتقد أن التصوف طالما ظلَم الفلسفة، بالرغم من أنهما يكادان يَؤُمّان شيئا واحدا، خصوصا إذا أخذنا الفلسفة بالمعنى القوي. لقد انتبه ابن خلدون إلى دور التصوف في العمران، ولهذا أدرجه بصيغه المتعددة في علمه الجديد لِمَا له من تأثير في حياة الناس وفي توجيه التاريخ. لكنّ رجلا كابن باجة، أو ابن رشد، لم يكن يذهب نفس المذهب، حيث كان يعتقد أن لا أثر للتصوف على المدينة، لأن "معرفته" فردية ونادرة وغير قابلة للتعميم أو التكرار، أي أنها لا تنفع إلا صاحبها في آنات معدودة، بينما العمران يقتضي الاجتماع والمشاركة في المعرفة والفعل، أي يقتضي إنسانا مدنيا بالفعل، لا إنسانا متوحدا غريبا عن نفسه وعن
الفلسفة بين المتبادل الفهم سوء يزول أن الوقت حان لقد ! الغير
أن هذا معنى .البصيرة "رؤيا" مع العقل "رؤية" تتكامل فقد والتصوف؛
على فإن وإلا ،"المنتهى سِدرة" حدود إلى لكن ،بالعقل يؤمنون المتصوفة
! المسير في ليستمر ﴾بها يعقلون قلوب﴿ ،عاقل قلب إلى يتحول أن العقل
لأحد يكون لا أن بشرط لكن ،بينهما المتبادل الانفتاح من بد لا إذن
المتبادل الاغتناء في وإنما ،عليه والاستيلاء الآخر استغراق إلى نزوع الطرفين
ارتياد في والجرأة الشغب نحو الميل في معا يشتركان وأنهما خصوصا ،بينهما
التجديد على القدرة في يشتركان أي ،البال على تخطر لا مذهلة آفاق
والكتابة في الهوامش كل بطريقته .الخاصة

وكيلا يتحول الفكر إلى حجاب على الوجود، أو يسقط في منطق "إما نعم أو لا"، عليه أن يستثمر المودة الناشئة في الفلسفة هذه الأيام بين

العقل و"ما بعد العقل". ولا شك أن هناك أساسا متينا لهذه المودة، وهو أن الفلسفة والتصوف يشتركان معا في الرجوع إلى معيار الحكمة، سواء وضع الحكمة مقتضى « كان فإذا "الإحساني". بمعناها أو العقلي بمعناها فإنه ،القونوي الدين صدر يقول كما «الأوفق الوجه على موضعه في الشيء إلى نظرتهما جهة في إلا والتصوف الفلسفة بين للاختلاف ذريعة تبقى لن كما ،ينبغي لما ،ينبغي ما فعل هو « الإحسان كان إذا أنه كما الموجودات؛ سيكون الإحسان فإن ،عربي ابن لأعمال الشارح نفس يقول كما ، » ينبغي على نعمل كيما الحكمة هذه مثل إلى اليوم أحوجنا فما .نفسه العقل هو الصراعات الإمكان قدر متجنبين ،الملائمة ومواضعها نصابها في الأمور وضع نفسها على المنغلقة والعقائد الإيديولوجيات أرباب بين الدموية.

طبعا هذا لا يجب أن يُنسينا بأن الفلسفة تسعى قدر الإمكان لتقديم فكر محايد نزيه بعيد عن أي انحياز عقدي أو إيماني، بينما ينطلق التصوف في الغالب من قبس الإيمان الذي يضمن نَسَبا روحيا يفجر في الشخص طاقات الولاية والكرامة. إذن رؤيتان متقابلتان للكون، رؤية تتقيد بالعقل من أجل إنتاج أسباب الفعل والسيطرة، ورؤية تصغي إلى الروايات والقصص والأساطير لاستلهام المدد الروحاني. لكن، إذا تأولنا استعارة ﴿ لا شرقية ولا غربية ﴾ الواصفة ﴿ للشجرة المباركة ﴾ بأنها تشير إلى الحياد الذي يضع الصوفي في نقطة مطلقة تتراءى له من خلالها العقائد متساوية القدْر والقيمة، فإننا قد نجد وجه شبه بين التصوف والفلسفة.

وإذا تكلمنا بلغة المشروعية، لأمكننا القول بأن مشروعية الفلسفة، باعتبارها منظومة بشرية متكاملة لتنظيم الفكر والعمل، نابعة من الإنسان، أي من النقاش الدائر بين المختصين من العلماء إذا تعلق الأمر بالمعرفة النظرية، أو من النقاش العلني والحر الدائر بين مواطنين أحرار والذي يحتكم إلى الحجة الأفضل والمعيار العقلي الأجود، إذا تعلق الأمر بتدبير الحكم السياسي. أما مشروعية التصوف فآتية من الرواية لا من الدراية ولا من المداولة. ومع ذلك، فإن جملة من التيارات الفلسفية المعاصرة فطنت هي الأخرى إلى الدور الخفي للحكي في القول الفلسفي، مما يضيق المسافة بين القولين الصوفي والفلسفي. وبسبب هذا الاعتراف، تكون الفلسفة اليوم قد تخلت عن نزعة التفوق والهيمنة، لتنفتح على احترام كل الخطابات والإنصات إليها والاستفادة منها مهما قلّت درجة "معقوليتها. ومعنى احترام الفلسفة لكل الخطابات الأخرى أنها تخلّت عن الادعاء بالاكتفاء الذاتي، والغنى عن الآخرين بالعقل وحده. لكن إذا كانت الفلسفة قابلة للانفتاح

على التصوف، فعلى هذا الأخير أن يعلن استعداده هو الآخر للانفتاح على فلسفات اليوم التي غيرت وجه القضايا التي تشغل بالها حيث أضحت أميل إلى الاهتمام بمصير النوع البشري، وبمعيته مصير الوجود برمته، بسبب المخاطر الإيكولوجية والبيولوجية والذرية والإعلامية التي تهدده. لكن هذا ليس دعوة للتصوف كي يتخلى عن توجهه الروحاني، وإنما دعوة لتحمل مسئوليته إزاء ما يجري للوجود، فكل انغلاق من هذا الجانب أو ذاك ينذر بالكارثة، سواء كان على شكل إرهاب أو دمار شامل. ونفس الأمر بالنسبة للعدالة، باعتبارها إحدى تجليات الوجود، التي احتلت مكانا مركزيا في اهتمام الفلاسفة اليوم، فهل سنظل نكتفي، من أجل تحقيقها، بالتوسل فقط بالطرق التي تكفلها السياسة، أي بطرق القانون وتحكيم العقل والنقاش في الساحة العمومية، أم أنه علينا أن نستعين بموارد أخرى تمكننا من تحقيق العدالة عبر توافق من نوع آخر؟

فكر بأن أكدتم " المنفتح والفكر عربي ابن ،ولا نعم " مؤلفكم في . 6
،سطحه هو وعمقه ،هوامشه هي مراكزه ،مفتوح مشروع « :الرجل هذا
هما والحيرة فالتقلب .تفارقه لا له راسخة صورة ولا ،له ثابتة هوية فلا
،له قلب لا التقلب ولذة الحيرة متعة يذق لم ومن ،والعرفان العلم باب
ومن لا قلب له لا يعول عليه » .

هذا القول يحمل أكثر من أفق للتفكير: فهو من جهة يشكل لحظة التخطي والتجاوز، لما تسمونه بالانغلاق، ومن جهة ثانية يفتح سبلا جديدة للنظر لا على أرض المفهوم والعبارة، ولكن على أرض العلامة والإشارة: حيث هناك إمكانية للجمع بين "نعم ولا"، بين التقلب وموطنه، (بين البين والأين: الزمن والوجود). وابن عربي أسّس هذا المكان الوجودي أو البرزخ: فهل مكان هذا التقلب هو ما يجعل من القول الأكبري قولا مستقبليا، وذا سحنة راهنية؟

المصباحي : التصوف هو فكر الظهور والصيرورة، لا فكر الماهية والثبات، فكر التعدد في النظرة لا فكر الوحدة في الرؤية، سواء تعلق الأمر بالشؤون البشرية أو الميتافيزيقية. فإذا كانت "الوحدة" هي علة وجود المشاهدة الصوفية وغايتها القصوى، فإن التعدد والاختلاف هما اللذان يُظهِران تلك الوحدة ويُفَعّلانها على مستوى القلب العاقل. ومع ذلك، يَحرْص المتصوفةُ على أن لا تطغى "نعم" على "لا" أو العكس، بالرغم من أن هناك نفَسا رحمانيا واحدا يسري فيهما معا وفي كل ما هو موجود أو عدم مثبوت. وهذا ما يفسر شعور ابن عربي بخطر الاطمئنان واليقين الذي ولّدته كلمة

"نعم" لدى ابن رشد، فأسرع توّا إلى خلخلة هذا الاطمئنان بقذفه "بلا"، كي يوقظه من سباته الوثوقي ويلقي به في وهاد الحيرة. لقد فرح ابن رشد "بنعم"، لكن ابن عربي فرح هو أيضا أيما فرح بما أحدثته "لاؤه" من رجّة انفعالية شاملة في كيان ابن رشد، فكرا وجسدا. بيد أن ابن عربي تركنا، نحن القراء، في حيرة من أمرنا: هل هذه الرّجّة كانت نتيجة خوف أو غيرة أو حيرة؟ هل هي نتيجة خوف من المستقبل الماورائي، أم وليدة الغيرة من الفتى اليافع الذي "لم يبقل وجهه ولا طَرّ شاربُه" بعد، ومع ذلك حقق وصولا بز به الاتصال الفلسفي، أم ثمرة حيرة أمام إشكال علاقة الشريعة الإلهية بالشريعة البشرية؟

في نظر ابن رشد "لا" وحدها، و"نعم" وحدها بصيغة إما "نعم" أو "لا"، لا تثيران أية مشاكل، ولكن الجمْع بينهما هو الذي يثير الحيرة والارتباك وربما إغلاق باب الحوار. هذا ما يمليه القول البرهاني. أما بالنسبة لابن عربي فالنظرة البرزخية تقتضي منا مد العينين إلى الجهتين المتقابلتين معاً، جهة "نعم" وجهة "لا". بهذا النحو من الجدل الفعّال بين "نعم ولا"، يمكن استرجاع جذوة الرسالة الأولى. ولندع الحياة تختار ما سيبقى وما سيتلاشى مع الزمن. إن أصحاب "القلوب العاقلة"، أي أصحاب الفكر المؤمن بالتغير والتحول، لا يمكن أن يصبروا على صورة أو حقيقة واحدة لا تقلُّبَ فيها ولا تَحوُّلَ، لاسيما في الحياة اليومية الجارية جريان النهر الهيراقليطي. ففي التصوف لا وجود لماهيات، أو أعيان ثابتة إلا في "برزخ البرازخ"، الذي هو عبارة عن غرفة انتظار لتلقي الأمر: المهيب "كن" ! " للخروج من الثبوت إلى الوجود، أي من الوجود العدمي إلى الوجود العيني، لذلك كل موجود هو عبارة عن انفتاح أمام إمكانيات غير منتظرة. هذا الانفتاح هو ما تشكله استعارة "لا". ونحن نذهب إلى أن التصوف – وهو ما يجمعه بالفلسفة- هو القدرة على قول "لا" في كل زمن وحين، وداخل كل مذهب ودين، حتى لا تتحول "لا" إلى "نعم" نهائية وكليانية. موازاة لذلك، لا يمكن للتصوف الاستغناء عن "نعم"، لأن "نعم" هي أصل اليقين، ولكن لكي يتجدد اليقين ويتقوى ينبغي أن يُطعَّم ب "لا" بين الحين والآخر؛ لذلك لو اكتفى التصوف "بلا" منفردة، لغَرَق في بحر العدمية الصامت. ومع ذلك، تبقى "نعم" ذات طبيعة إقصائية، ذات منحى فاشي، ولا يمكن التخفيف من وطأتها إلا بنفخ شيء من الصيرورة فيها عن طريق ضدها العنيد "لا". خذ مثلا تقابل التراث والحداثة: هل ينبغي أن تكون عقلية "إما نعم أو لا" هي المتحكمة في اختيارنا بين هذين القطبين؟ أبدا. فالتفكير في التراث

قوتنا نقاط نرى) التراث مرآة في ذاتنا نر لم وما .الحداثة مهام أحد هو ما وهذا .الأمام إلى ونتقدم نتخطاه فلن ،(والتاريخ المصير تجاه وضعفنا .للنظر ملفتة راهنية ذا الأكبري التفكير أفق يجعل

7 . تتكلمون عن ابن عربي "كـروح أكبرية". وهذا النعت القوي والهائل يحمل أكثر من دلالة: فهو من جهة يبدو سلطة معرفية على ما بعده، وفي الوقت ذاته فكرا حيا، باستمرارية الشروح والتأويلات المستمرة إلى اليوم، في الشرق والغرب. ما يميز هذه المباحث، هو جمعها بين البحث والقراءة الأكاديمي (شوديكيفيتش ،(Henry Corbin) (كوربان التفسيرية: وليم ،(C. Chodkiewicz-Addaas) عداس كلود ،(M. Chodkiewicz شيتيك)Chittick C. William ،(عثمان يحيى، سعاد الحكيم...). وكأننا اليوم أمام مدرسة أكبرية، ابتدأت مع القونوي (صدر الدين)، وتتجدد باستمرار. وقد ساهمتم بدوركم، في إظهار هذا الفكر الحي والتنبيه إلى أهمية هذا التوجه العالمي نحو تراث هذا الرجل، بتنظيمكم لأول ندوة دولية في جامعة محمد الخامس بالرباط سنة 2002 تحت عنوان: "ابن عربي وأفـق ما بعد الحداثة". ونتج عن هذا نسج لعلاقات كبيرة بمحبي الشيخ الأكبر، أو من الأكبريين أو المنتمين إلى جمعية ابن عربي بأكسفورد أو غير المنتمين إليها: فما حاجتنا اليوم إلى مثل هذا الفكر في نشر ثقافة التعدد والاختلاف، في عصر ينعت بمجتمع إنتاج المعرفة، وما دور المؤسسات العلمية والجامعية فـي ذلـك؟

المصباحي : كما سبقت الإشارة ترجع أهمية التصوف خاصة إلى كونه يعلّمنا كيف ننظر إلى الشيء بأكثر من عين واحدة، وما ذلك إلا لإيمانه بتعدد أوجه الوجود وتعدد حجبه،كما يعلّمنا بأن كل وجه وحجاب يقتضي كيفية خاصة به للكشف عنه. فلو اكتفينا بعين العقل، أو بعين الخيال أو البصيرة... لما أدركنا من الموجود إلا الوجه الذي تسمح به الرؤية بتلك العين، عِلماً بأن المطلوب، وهذا أمر يشترك فيه التصوف مع الفلسفة، هو إدراك الوجود "بما" هو موجود، أي بكل أوجهه على نحو يتعرى فيه عن كل وجه، ليبقى وجه الواحد الحق الذي نراه في كل الآفاق.

وهذا الإدراك العجيب لن يتأتى إلا إذا تحررت الذات من الأغيار والأكوان، أي من الإكراهات الاجتماعية والثقافية المستبدة بالروح، والمعتمة للطريق. فلكي تُلقِي نظرة حرة على الكون، أو على أحد تجلياته كالوضع التاريخي الذي تعيش فيه، عليك أن لا تكتفي بنظرة واحدة، أو بنظرة مسبقة، أو بنظرة مكيفة بثقافة ما، بل عليك أن تُلقي سؤالا حراً، سؤالا

نقيا، صافيا، غير ملوث بالعادة والتقليد والمواضعة والحكم المسبق. الرغبة في الطراوة، في الدهشة، هو ما يجعل القول الصوفي شبيها بالقول الفلسفي. وعلى العكس من ذلك، عندما تخضع مشاهدتك لضغوط السوق والتنمية، ولإكراهات العقيدة والثقافة، أي حينما تترك نفسك تتلقى بانفعال وبدون غربلة ذاتية أحكاما جاهزة ومواصفات للخروج من المآزق الاجتماعية أو التاريخية أو الثقافية أو الوجودية التي تقوم أمامك لتختبر قدرتك الذاتية، فإنك تكون قد أسْدَلت على عقلك وبصيرتك ستاراً من حديد.

ويلعب ابن عربي برمزيته دوراً كبيرا في نشر هذه الروح التعددية التقلّبية، التي وسمتها بالروح الأكبرية. نعم، التعددية تعدديات، كالتعددية الإقصائية التي تحمل في طياتها لوثة المزاحمة والصراع والتطاحن والفناء، والتعددية الأبوية التي تسعى إلى نوع من الحضانة الحمائية الخانقة للثقافات المختلفة والمخالفة الخ. أما التعددية الأكبرية فهي من نوع خاص، لأن ارتكازها على قرار الوحدة والحرية عن الأكوان يقيها من التطاحن والوصاية.

لقد أشرت إلى الوجه العلمي من الاهتمام المتزايد بفكر الشيخ الأكبر. فالشيخ الأكبر لا يشغل الدنيا والناس بأفكاره الجريئة وتجاربه الخارقة وحسب ورؤاه المدهشة، بل وأيضا بأعماله الغزيرة، حيث تَطرح أمام المجتمع العلمي تحديات كبيرة. فكثيرا من مؤلفاته ما زالت مخطوطة، ومعظم ما نشر منها لم يتم تحقيقه طبقا للأصول والضوابط العلمية المتعارف عليها. ولهذا تتضافر عدة جهات على تعقب مخطوطاته في المكتبات العالمية وتحقيقها ونشر دراسات حولها. ومن حسن الحظ أن لابن عربي عشاقا في كل بقاع العالم وفي كل الملل والنحل وبخاصة في الغرب.

من جهة أخرى، صار ابن عربي يشكل صرحا عالميا هائلا لا يمكن الإحاطة به، بحيث يمكن القول بأن هناك مدارس لا مدرسة واحدة تنتسب إليه. أمام هذا التنوع والتعدد للمتن وللفكر وللمدرسة الأكبرية، حبذا لو وجد من يموّل نشر **دائرة معارف** خاصة به تُعنَى بالموضوعات الدقيقة والكثيرة والمتشعبة التي يصعب الإحاطة بها من قبل الباحث الواحد، فمثل هذه الأداة ستمكن الباحث من إلقاء نظرة كلية على فكره وتجربته. وأغتنم هذه المناسبة لأوجه الدعوة إلى تأسيس **مجلة علمية أكبرية** بالعربية تُعنَى بأعمال وفكر هذا المتصوف الكبير.

بالتأكيد لا يمكن أن تعوض هذه الرؤية الأكبرية مجتمع المعرفة في هذه الأزمنة المتأخرة، إذ لا يمكن أن ننكر بأن العلم بتقنياته المترتبة عنه

صار هو وسيلة الإنتاج الاقتصادي الرئيسية، وبأنه صار يغير الذات والمجتمع والأرض يوميا، أي صار أداة إنتاج التاريخ. ومَن ينكر هذه الحقيقة لا ينبغي له أن يتصوف أو حتى أن يتدين. لأن ممارسة التجربة الروحية تقتضي أولا كرامة الذات، غناها، امتلاءها. فطلب الفقر الروحي يأتي بعد الغِنَى، لأن المطلق لا يمكن أن يحل في ذات واهنة، متهالكة، تتلقى الصدقات المعرفية من غيرها (من وقْف الانترنت مثلا). الذات القوية هي التي تستطيع أن تشاهد المطلق، أن تسعى إليه، لأنه عندئذ هو الذي سيحررها من استرقاق التقنية بحثا عن المعنى.

عند " والوجود الوحدة " كتابكم في تناولها تم كما الوحدة إشكالية . 8 مقابل في عقلية وحدة تبقى أنها إلا .متعددة تلوينات ذات ،رشد ابن محكومة محسوسة وحدة بأنها ترون والتي ،(الأكبر الشيخ) الأكبرية الوحدة أما .-الإلهي الإنسان- العالم في للتطبيق قابل وكمشروع كمرتبة بالألوهية بهذه والشعور والإحساس :والوجود العقل بين بالوصل فموجهة الرشدية ،والإنسان الله بين العرفان أهل عند العِشْقية العلاقة يوجه ما هو الوحدة أي عم خارج ،والغير الآخر نحو الميل لتجربة بناءً ،والجماعات الأفراد وبين قرار بدون ثبتت ///نقطة على وهو أنا « :عربي ابن يقول وكما ،ذاتي تركز :التالية العبارة "قونية" في "الرومي الدين جلال" قبر على نجد وكما ، » نتكلم أخي يا تعالى ،شيخك هو مَن ولا تكون مَن يهم لا زائري يا « وبابا ،للحب دينا عقديا الوحدوي المشروع هذا يُعتَبر ألا . » الله عن والثقافات؟ الأديان بين للحوار

المصباحي : سؤالك مركب جدا، لأنه ينتقل من كتاب **الوحدة والوجود** ، وهو كتاب فلسفي على النمط البرهاني، إلى كتاب **نعم ولا** ، وهو كتاب ينظر في وحدة الوجود الأكبرية من زاوية المرأة والعرفان والأحدية والثقافة... فهل سأستطيع أن أجاريك في تقلباتك؟

إذا اتخذنا "وحدة الوجود" معيارا لتمييز الفلسفة عن التصوف، فقد يكون بإمكاننا أن نقول بأن المتصوف هو من يرى نَفَس الرحمن سارياً في كل شيء من أشياء الوجود، وفي كل مظهر من مظاهر الأشياء، وفي كل نحوٍ من أنحاء المظاهر. أما الفيلسوف، لاسيما بعد الثورتين الديكارتية والكانطية، فهو مَن يرى الإنسان ساريا في كل أنحاء الوجود، معتقدا أنه هو من يُضفِي المعنى والحقيقة على الأشياء. فقد مَلأَت الفلسفةُ العالَمَ بالإنسان، بلغته (فهو الذي يسمي الأشياء)، بعلمه وبفعله التقني والتاريخي والثقافي. نحن إزاء وحدة وجود إنسانية في مواجهة وحدة وجود إلهية.

كانت وحدة الوجود عند الصوفية مجردة، تركز على "الهوَ" أو "الأحد" غير القابل للإضافة والمعرفة والتعبير والمشاهدة، فأصبحت وحدة الوجود الحداثية مشخصَة تركِّز على "الأنا أفكر" أو "الأنا أجد" أو "الأنا أتحرر" حتى من الذات. المسافة كبيرة جدا بين عشق الحق المطلق من حيث هو معنى هذا العالم، وبين عشق الذات من حيث هي معنى العالم. نعم، كلاهما يعشق العدم: نفي الذات ومحقها في العشق الأول، ونفي المطلق ومحقه في العشق الثاني. ألا يمكن الخروج من هذين النمطين من العدمية بحل وسط يجمع بين تأكيد الذات والاعتراف بالمطلق؟ شيء من هذا ظهر في كتابَيَّ **الوحدة والوجود** و **نعم ولا** . ففي العمل الأول تكلمت عن وحدة عقلية، أي عن تلك الوحدة أو بالأحرى الوحدات (البرهانية، الحتمية، المقولاتية، المبدئية، التقابلية الخ) التي يبسطها العقل على الطبيعة لكي تصير قابلة للفهم والفعل، ممسكا بزمام الوجود لكي يستطيع التواجد معه والوجد به؛ بينما تكلمت في العمل الثاني عن وحدة وجدانية، وحدة المشاهدة الذاتية مع "الهو" في نقطة تجمع بين "الثبات وانعدام القرار". هناك إذن نمطان من التفكير في الوحدة، تفكير بالبرهان وتفكير بالوجدان. لكنهما معا يلتقيان في عشق الوجود. غير أن التفكير الأول يريد أن يسترّقَّ المعشوقَ، والتفكير الثاني يسعى إلى أن يستغرقَه ويسترِقّه المعشوقُ. والغريب أن أُفُقَي التفكير معا يسعيان إلى الوقوف عند نقطة مطلقة محايدة. ففي الأفق الأكبري يتلاشى عشق الهوية (مَن تكون) وعشق الانتماء (مَن شيخُك)، في سبيل عشق آخر، وهو عشق "الكلام عن الله"، وعندئذ يصبح الجميع أخا للجميع.

ولم يكن من الممكن للشيخ الأكبر أن يفتح باب التسامح والحوار والتلاقح بين الحضارات والثقافات لولا قيامه بعدة اجتهادات فكرية متشابكة، نذكر من بينها تخليه عن فكرة ثبات الماهية، وعن فصل الجوهر عن الأعراض، مما سمح له بربط الوجود بالزمن ربطا ذاتيا، وتحطيم فكرة المطلقات غير القابلة للتطور والصيرورة، وهو الطريق الواضح نحو الحوار كن « الرومي: الدين جلال قولة عنه تعبّر الذي والثقافات الأديان بين . » الغير وغوث السخاء في وكالنهر ،التسامح في كالبحر

الأمير) وشرّاحه عربي ابن وضعها كما "المحتجب الظهور" مسألة تشكل . 9 مع أقوى بشكل وتبلورت .الأكبري للفكر عمقا ،(الجزائري القادر عبد نحو التوجه هو هؤلاء بين يجمع وما .المعاصر الفكر في ،"هيدجر" ،وخفائه ظهوره في ،الموجود لا الوجود يشكل ،"أرسطية لا أونطولوجيا"

ألاَ :مراتبه أسمَى في الإنساني الوجود إنه :الأعلى موضوعها وغيابه وحضوره الفلسفة روحَيْ بين للدّمج مناسبة الكاشفة بكيفياته المنهج هذا يُشكل المنفتح؟ بالفكر تسمّونه ما في ،والتصوف

تخلي الفلسفة، عن طواعية، عن ميلها المحموم نحو إخضاع الموجود للعقل، وتركها جانبا كل العقلانيات المتعصبة للجوهرية والثبات والسيطرة والتسخير... والاتجاه أكثر فأكثر نحو عقلانيات مرنة تشاورية نقاشية بينذاتية تأويلية... سمح لها بالالتقاء مع التصوف، أي بنوعي السريان في الوجود، النَّفَسِي والعقلاني. لقد تضافرت مجموعة من الثورات العلمية واللسانية والتأويلية والظاهراتية للتخفيف من ثقل وحدة النظرة الأونطولوجية إلى العالم، لتصبح نظرة مرنة، ودية، قابلة للتحول وتبادل المواقع والتأثيرات، الرومي الدين جلال لسان على قائلة مظاهره عن الجوهر تفصل لا نظرة الفلسفة بذلته كبير مجهود هناك إذن . » تبدو كما وكُن ،أنت كما أُبدُ « فلهذا ،التصوف رؤية من للاقتراب لباسها وتبديل صورتها تغيير أجل من على ويعمل صورته في النظر يعيد أن جهته من التصوف على وجب ابتعد الذي الأنوار عصر من بشيء يتطعم حتى ،لبس فوق بلبس الاكتساء أو ،أرضه في الله خليفة هو حيث من بالإنسان يُعنَى حتى أي ،كثيرا عنا أو ،لأسمائه مرآة هو حيث من أو ،خلقه في الله صورة هو حيث من عربي ابن يقول كما ، روحه والإنسان جسم العالم إن حيث من.

المراجع

أ- أعمال ابن عربي:

- **اصطلاح الصوفية** ، ضمن رسائل ابن عربي، بيروت، دار إحياء التراث.
- **التجليات الإلهية** ، ضمن **رسائل ابن عربي،** بيروت، دار إحياء التراث الإسلامي.
- **التجليات الإلهية،** وبهامشها تعليقات ابن سودكين و **كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات** ، تح. عثمان يحيى، طهران 1988.
- **رسائل ابن عربي،** ثلاثة أجزاء، تحقيق سعيد عبد الفتاح، بيروت الانتشار العربي، 2001.
- **رسائل ابن عربي،** جزآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ب. ت.
- **رسالة الأنوار** ، ضمن رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي.
- **رسالة إلى الإمام الرازي** ، ضمن رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، ب. ت.
- **رسالة في أسرار الذات الإلهية** ، ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح.
- **رسالة لا يعول عليه** ، ضمن **رسائل ابن عربي،** دار إحياء التراث العربي، ب. ت .
- **عنقاء المُغرب في ختم الأولياء وشمس المَغرب،** القاهرة 1997.
- **الفتوحات المكية** ، بيروت، دار الفكر، ب. ت.
- **الفتوحات المكية** ، تح. عثمان يحيى، القاهرة، 1972.
- **فصوص الحكم** ، تح. أبو العلا عفيفي، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، 1946.
- **كتاب الألف،** ضمن رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي.
- **كتاب التراجم** ، ضمن **رسائل ابن عربي،** حيدر أباد، 1948.
- **كتاب الحروف الثلاثة التي انعطفت أواخرها على أوائلها** ، ضمن رسائل ابن عربي، نشرة س. عبد الفتاح.
- **كتاب الكتب** ، ضمن رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي.
- **كتاب المدخل إلى المقصد الأسمى في الإرشادات** ، ضمن رسائل ابن عربي، نشرة س. عبد الفتاح.
- **كتاب الوصايا** ، **رسائل ابن عربي،** دار إحياء التراث العربي.
- **كتاب شق الجيب بعلم الغيب** ، ضمن رسائل ابن عربي، نشرة عبد

الفتاح.
- **كتاب مراتب علوم الوهب** ، رسائل ابن عربي، تحقيق سعيد عبد الفتاح.
- **كتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية** ، تح. سعاد الحكيم وبابلو بينيتو، مورسيا 1994.
- **كتاب مشاهد لأسرار القدسية،** ضمن رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي.
- **كتاب نسخة الحق** ، ضمن رسائل ابن عربي، نشرة عبد الفتاح.
- **كشف الغطاء عن إخوان الصفا** ، ضمن رسائل ابن عربي، نشرة عبد الفتاح.
- **منزل القطب ومقامه وحاله** ، ضمن رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي.

ب- مراجع أخرى:

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، **لسان العرب** ، بيروت، دار صيدا، 1956 .
- القرطبي، أبو عبد الله محمد، **الجامع لأحكام القرآن** ، الدار البيضاء، ب. ت.
- أفلاطون، **البارمنيدس** ، ت: جرجي باربرة الدمشقي.
- الألوسي البغدادي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني** ، بيروت، ب. ت.
- برهان الدين، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور** ، القاهرة 1978.
- بنشريفة، محمد، **ابن رشد الحفيد: سيرة وثائقية** ، الدار البيضاء، 1999.
- البيضاوي، ناصر الدين، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** ، بيروت، 1988.
- التهانوي، محمد علي الفاروقي، **كشاف اصطلاحات الفنون** ، بيروت، 1998.
- الجزائري، عبد القادر، **المواقف** ، الجزائر، 1996.
- الرازي، فخر الدين، **التفسير الكبير** ، طهران، ب. ت.
- الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن** ، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة 1961.
- الزمخشري، **الكشاف** ، تحقيق محمد ع . السلام شاهين، بيروت 1995.
- الصابوني، محمد علي، **مختصر تفسير ابن كثير** ، القاهرة، ب. ت.
- الطبري، **جامع البيان في تأويل آي القرآن** ، بيروت، ط2، 1997.

- الطوسي، جلال الدين، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور** ، بيروت، 1983 .
- القرطبي، أبو عبد الله محمد، **الجامع لأحكام القرآن** ، الدار البيضاء، ب. ت.
- **المثل العقلية الأفلاطونية** ، مؤلف مجهول، تحقيق بدوي، القاهرة، 1947.
- المصباحي، محمد، **الوحدة والوجود عند ابن رشد** ، الدار البيضاء، 2002.
- ناصر الدين، أبو الخير، عبدالله ابن عمر بن، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** ، بيروت، 1988.
- الهُوّاري، هود بن محكم، **تفسير كتاب الله العزيز** ، تحقيق بالحاج بين سعيد شريفي، بيروت، 1990.
- Chittick, W.C., *The Sufi Path of Knowledge* , N.Y., State University of N.Y. Press, 1989.
- Coates, Peter, *Ibn ʿArabi and Modern Thought* , Oxford, Anqa publishing, 2002
- Heidegger, M., *Le principe de la raison* , tr. Par A. Préau, Paris, Gallimard, 1962.
- Heidegger, M.,"Only God can save Us", in *Heidegger, The Man and the Thinker* , ed. By Thomas Sheehan, Chicago, 1981.
- Heidegger, M., *Lettre sur l'humanisme* , in *Questions* III, trad. par R. Munier, Paris, 1965.
- Heidegger, M., «Lettre à Richardson », *Questions IV* , Paris, Gallimard, 1976.
- Heidegger, M.,«La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », *Questions IV* , trad. J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1976
- Heidegger, M., «Que veut dire 'penser'? », in *Essais et conférences* , tr. J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1958.
- Heidegger, M., *Concepts fondamentaux* , tr. p. David, Paris, Gallimard, 1985.
- Heidegger, M., *L'Etre et le temps* , tr. Alphonse de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964.
- Sells, Michael A., *Mystical Languages of Unsaying* , Chicago, 1994.

مؤلفات محمد المصباحي

- **إشكالية العقل عند ابن رشد** ، الدار البيضاء- بيروت، المركز الثقافي العربي، 1988 .
- **دلالات وإشكالات** ، دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية، الرباط، عكاظ. 1988 .
- **من المعرفة إلى العقل : بحوث في نظرية العقل عند العرب** ، بيروت، دار الطليعة 1990 .
- **تحولات في تاريخ الوجود والعقل** : بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1995 .
- **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد** ، بيروت دار الطليعة، 1988 .
- **الوحدة والوجود عند ابن رشد** ، الدار البيضاء، المدارس، 2002 .
- **العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان** ، بيروت، دار الطليعة، 2006 .
- **من الوجود إلى الذات: بحث في فلسفة ابن رشد** ، الرباط، دار الأمان، 2006، 301 ص.
- **مع ابن رشد** ، الدار البيضاء، دار توبقال، 2007 .
- **من أجل حداثة متعددة الأصوات** ، بيروت، دار الطليعة، 20 1 0 .

انتهى

---

[1] نقصد بالفكر ما بعد الحداثي كل التيارات الفكرية التي انقلبت على عقلانية التنوير ابتداء من نيتشه وهيدجر. وسنقتصر على مقارنة فكر ابن عربي بفكر هيدجر.

[2] عن جدلية المرآة يقول: «... كما يدرك الإنسان صورته في المرآة يعلم قطعا أنه أدرك صورته بوجه، ويعلم قطعا أنه ما أدرك صورته بوجه... فليس بصادق أو كاذب في قوله إنه رأى صورته ما رأى صورته، فما تلك الصورة المرئية؟ أين محلها وما شأنها؟ فهي منفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة...» الفتوحات المكية، بيروت، ب.ت.، ج1، ص 304؛ ولا شك أن منطق المرآة، وهو منطق أونطولوجيا الخيال، يحررنا من هيمنة المنطق الصوري والأونطولوجية التابعة له، طالما أن المنطق المرآوي ينطلق من رؤية هيراقليطية-سفسطائية تضع الصيرورة مبدأً لتصور العالم، مما يجعل

أهمية عن به؛ القائل لدى حرج أي يثير لا أمراً المتضادات بين الجمع المرآة في فكر ابن عربي انظر مايكل سيلس:

Sells, Michael A., Mystical Languages of Unsaying, Chicago, 1994, p. 63-64, 73.

[3] 1: ج ،الفتوحات انظر رشد ابن مع للقائه عربي ابن رواية عن 153-154؛ انظر تحقيق عثمان يحيى ،القاهرة ،1985 ،السفر 2، ؛373-372 ص انظر بعده هوامش 8 - 10 .

[4] كتاب التجليات ،ضمن رسائل ابن عربي ،بيروت ،ب.ت ،ص 11.

[5] الفتوحات ، 4: 296.

[6] الفكر بنفس إلا الفكر في بتغيير القيام يمكن لا لهيدجر بالنسبة الذي كان أصلا له ،لا غيره ،انظر مثلا:

Heidegger, M., "Only God can save Us", in Heidegger, The Man and the Thinker, ed. By Thomas Sheehan, Chicago, 1981, p. 62.

[7] الفتوحات ،ج3: 525.

[8] قلت نعم؟ :لي وقال » كالآتي المرموز رشد ابن سؤال عربي ابن صاغ ذلك، من أفرَحَه بما استشعرت أني ثم .عنه لفهمي بي فرحه فزاد ،نعم له فقلت له لا، فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده« ،نفسه ج 1: 154.

[9] نفس الصفحة.

[10] نفس الصفحة.

[11] رسالة لا يعول عليه، ضمن رسائل ابن عربي، ص19.

[12] عن القلب فإن» :يقول القلب بها يتصف التي التقليب طبيعة فكذلك واحدة حالة على يبقى لا فهو دائما الأحوال في بالتقليب معلوم التجليات الإلهية. فمن لم يشهد التجليات بقلبه ينكرها، فإن العقل يقيد وغيره من القوى، إلا القلب فإنه لا يتقيد وهو سريع التقلب في كل حال، ولذا قال الشارع إن' القلب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء'، فهو يتقلب بتقلب التجليات والعقل ليس كذلك، فالقلب هو القوة التي وراء طور العقل« الفتوحات، 1: 289؛ كما يقول: »فالقلب هو القوة التي وراء طور العقل، فلو أراد الحق في هذه الآية بالقلب أنه العقل ما قال »لمن كان له قلب«، فإن كل إنسان له عقل، وما كل إنسان يُعطَى هذه القوة التي وراء طور العقل المسماة قلبا في هذه الآية... فالتقليب في القلب نظير التحول الإلهي في الصور...« نفسه، 1: 289.

[13] رسالة لا يعول عليه، ص 3.

[14] نفسه، ص 2.

[15] عن علاقة الحيرة بالكمال «فالكامل من عظمت حيرته، ودامت حسرته ولم ينل مقصوده لما كان معبوده، وذلك أنه رام تحصيل ما لا يمكن تحصيله، وسلك سبيل من لا يُعرف سبيله» الفتوحات، ج2، ص 212.

[16] هناك صورة ثالثة للعقل، يكّن لها ابن عربي تقديراً عظيما يفوق تقديره للخيال، وهي صورة العقل في معناه الميتافيزيقي الذي يبوئه مكانة أول مخلوق خلقه الله؛ انظر مثلا الفتوحات، 1: 46؛ 2: 67؛ وهذا العقل الأول هو القلم بلغة الشرع، انظر كتاب الوصايا، ضمن رسائل ابن عربي، ج 2، ص 4.

[17] عن افتقار العقل إزاء غيره يقول: «إن العقل ما عنده شيء من نفسه، وأن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول» الفتوحات، 1: 289؛ ويضيف في ص.ن.: «وقد علم الله أنه جعل في القوة المفكرة التصرف في الموجودات والتحكم فيها بما يضبطه الخيال من الذي أعطته القوى الحسية، ومن الذي أعطته القوة المصورة..» نفسه، 2: 319؛ كما يقول «فإن العقل ليس له مجال بميدان المشاهد والغيوب، فكم للفكر من خطأ وعجز، وكم للعين من نظر مصيب، ولولا العين لم يظهر لعقل دليل واضح عند اللبيب» نفسه، 2: 628.

[18] نفسه، 1: 289؛ عن تبعية العقل للحواس والخيال يقول: «وإدراك العقل على قسمين، إدراك هو فيه ذاتي كالحواس؛ لا يخطئ وإدراك غير ذاتي، وهو ما يدركه بالآلة التي هي الفكر، وبالآلة التي هي الحس، فالخيال يقلد الحس فيما يعطيه، والفكر ينظر في الخيال فيجد الأمور مفردات، فيحب أن ينشئ منها صورة يحفظها العقل فينسب بعض المفردات إلى بعض، فقد يخطئ في نسبة الأمر على ما هو عليه، وقد يصيب، فيحكم العقل على ذلك الحد، فيخطئ ويصيب. فالعقل مقلد، ولهذا اتصف بالخطأ» نفسه، 2: 628.

[19] نفسه، 1: 289.

[20] عن عيب التقليد يقول: «فقد علمنا ما عنده [العقل] شيء من نفسه، وأن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول. فإذا كان بهذه المثابة، فقبوله من ربه لما يخبر به عن نفسه تعالى أولى من قبوله من فكره، وقد عرف أن فكره مقلد لخياله، وأن خياله مقلد لحواسه، ومع تقليده فهو غير قوي على إمساك ما عنده لم تساعده على ذلك القوة الحافظة والمدركة... فتقليد الحق أَوْلَىَ» نفسه، 1:

بد لا إذ .بالله الله ويعرف ،بالله كلها الأمور فيعرف ...» ويضيف 289؛
في عليك يدخل لم ،بالله كلها والأمور ،بالله الله عرفتَ وإذا ،التقليد من
إذ ،ربك فقلد» 298؛ 2: ،نفسه «ريب ولا شك ولا شبهة ولا جهل ذلك
ثم ،قائله إلى علمه واصرف ،تأويله في عقلك تقلد ولا ،التقليد من بد لا
المطلوبة المعرفة وتلك ،عارفا تكون فحينئذ ،كهو العلم في تنزل حتى اعمل
والعلم الصحيح» ،نفسه 2: 298.

[21] عن عيب التقييد ،يقول: «فإن العقل تقييد من العقال» ،نفسه ،3،
فهو ،بتقلب يبرح فلا ،بالتقلب مقيدا» العقل كان إن لكن ؛ ص 198
«صحيح ؛ن.ص انظر أيضا مايكل سيلس ،م.م. ،ص 78-79.

[22] انظر الفتوحات ،2: 661؛ 3: 162؛ ويقول «فإن الله لا يقبل
التقييد ،والعقل تقييد ،بل له التجلي في كل صورة» ،نفسه ،3: 515؛
ويذهب ابن عربي إلى أنه حتى وصف الله بالإطلاق تقييد له ،انظر مثلا
،نفسه 3: 219؛ 4: 332؛ غير أنه يقبل أحيانا وصف الله بالإطلاق في
التقييد ،انظر نفسه ،3: 454.

[23] عن طبيعة القلب وسعة أرجائه انظر نفسه ،1: 56؛ 1: 91؛ 1:
289-290؛ 1: 331؛ 1: 366.

[24] عن الفرق بين مفهوم المكان في الهندسة والفلسفة عند هيدجر،
انظر:

Heidegger, M., L’Etre et le temps, tr. Alphonse de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, p. 131.

[25] يقول عن المكان: «المكان إذا لم يؤنث لا يعول عليه ،يعني
المكانة» رسالة لا يعول عليه ،ص12.

[26] الفتوحات ،1: 98.

[27] نفسه ،1: 99.

[28] نفسه ،1: 99؛ كما يضيف في نفس الصفحة: «... قد أخبرني أنه
يُحس بالزيادة والنقص على حسب الأماكن والأمزجة ،ويعلم أن ذلك راجع
أيضا إلى حقيقة الساكن به ،أو همته كما ذكرنا. ولا شك...».

[29] عن اختلاف المعقول باختلاف النسبة إلى المنسوب إليه انظر مثلا
نفسه ،2: 319.

[30] عن اختلاف مقالات أهل النظر في مقالاتهم ،انظر مثلا نفسه ،2:
319؛ غير أن هيدجر كان يعتبر الصراع الذي يدور بين الفلاسفة ليس
سوى صراع عشاق ،وإلا فإن الحقيقة واحدة والجميع يقولون نفس الشيء

الواحد، انظر:

Heidegger, M., Lettre sur l'humanisme, in Questions III, trad. Par A. Préau, J. Hervier et R. Munier, Paris, 1965, p. 110, 152.

[31] عن خطورة الجمع بين طريقي الإيمان والبرهان يقول: «الذي أوصيك به أيها الأخ الإلهي... أنه مع اعتمادك على ما اقتضاه البرهان الوجودي مما ينبغي أن يكون عليه الحق سبحانه من التنزيه والتقديس فتجمع بين العلم الذي أعطاك الإيمان وبين العلم الذي اقتضاه الدليل العقل، ولا تطلب الجمع بين الطريقين، بل خذ كل طريقة على انفرادها» كتاب الوصايا، رسائل ابن عربي، ج2، ص 1.

[32] نفسه، ج 2، ص 2.

[33] الفتوحات، 2: 319.

[34] نفسه، 1: 289.

[35] ن. ص.

[36] نفسه، 1: 95؛ ولعل طبيعة المقاربة الاستعدادية لابن عربي هي التي جعلت بيتر كوت يصف نظرية الوجود عند ابن عربي بأنها أنطولوجية الاستعداد (dispositional ontology)، انظر:

Peter Coates, Ibn 'Arabi and Modern Thought, Oxford, Anqa publishing, 2002, p. 11, 29.

[37] بصدد مهمة الفلسفة الانتظارية في زمن العولمة التقنية، انظر:

Heidegger, M., "Only God can save Us", p. 57, 60 ; cf. «Que veut dire 'penser' ? », in Essais et conférences, tr. J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1958, p. 164-165.

[38] ومن المعلوم أن لهذا الأسلوب في الكتابة نظائر عديدة لدى الفلاسفة المعاصرين كبول ريكور (Paul Ricoeur) وجان فرانسوا ليوتار (Jean François Lyotard)، وريتشارد رورتي (Richard Rorty)، أ. ماكإينتَير (Alasdair MacIntyre)، حيث يجعلون من الحكي جوهر كل خطاب، سواء كان فلسفيا أو علميا أو قانونيا أو أدبيا.

[39] رسالة لا يعول عليه، ضمن رسائل ابن عربي، ص10؛ قارن مع ما يقوله هيدجر «وحده الفكر ذو الصور المتعددة قادر... على الإجابة على «السؤال» (سؤال كتاب الوجود والزمن) ذي الأوجه المتعددة تعددا داخليا»، رسالة إلى ريتشاردسون، انظر:

Heidegger, M., «Lettre à Richardson », Questions IV, trad. J.

Beaufret…, Paris, Gallimard, 1976, p. 188.

[40] ،الإنسية في رسالة مثلا انظر هيدجر عند الراعي مفهوم عن
.ص 119

[41] كنزا كنت» :عربي ابن يؤوله كما القدسي الحديث مضمون هو هذا
،«فعرفوني ،إليهم وتعرفت ،الخلق فخلقت ،أُعرَف أن فأحببت ،أُعرَف لم
الفتوحات، 3: 367.

[42] نفسه، 1: 618.

[43] نفسه، 2: 359.

[44] ولما» :يقول أنفسَهم الله أنساهم الذين المتصوفة لبعض انتقاده عن
.أنفسنا الله أنسانا أن الله نسياننا في كان الإلهية الصورة على الله خلقنا
من عليها لله ما نسي بالضرورة نفسه نسي من فإنه .ذلك عن فنُهِينا
من يشهدون لا أنهم علموا إذ الله فتركوا ،الحقوق من لها وما الحقوق
،غير لا وأحوالهم أعيانهم الله من يشهدون وإنما ،عليه الله هو ما الله
أنساهم الوصف هذا لهم الذين عباده بعض من هذا الله علم فلما
ذلك في فيقولون رأوا ما عين أحوالهم أن شهودهم عند يروا فلم أنفسهم
من نرى لا قولهم مقام من هذا وأين ،له وقلت الله لي قال الشهود
أنساهم تعالى كونه من إلا ذلك لهم يكن فلم ،عليه نحن ما إلا الحق
أنفسهم« نفسه، 3: 553.

[45] ،الناس باسم الإنسان تسمية سبب هو العبودية نسيان كون عن
أن' الخبر في ورد» يقول ،صورته من أي ،الإنسان طبيعة من النسيان وبأن
أن الصورة أجل من الإنسان قوة في فكان ،'صورته على آدم خلق الله
.«فنسي» آدم في فقال بالنسيان الإنسان وصف ولذلك ،عبوديته ينسى
كنا مما زلنا فما ،الصورة على كونه من إلا نسي فما ،إلهي نعت والنسيان
وفي ؛244 :2 ،نفسه «بجلاله يليق كما «فنسيهم الله نسوا» تعالى قال فيه
حياة كانت فإذا» :للإنسان عقابا بوصفه النسيان عن يتكلم آخر مكان
وقال ادعى فما ،يدعي ولا بها يزهو لا أن فينبغي ذاتية لا عارضة العبد
،أصلك هذا أي ،العارض الموت له عرض ،أحياه من شهود عن وغاب ،أنا
،نفسه «أحياه من ونسيان الدعوى بسبب طاهر غير ولكن ،أصله إلى فرده
1: 379.

[46] نفسه، 1: 594؛ انظر :أيضا 1: 397؛ 1: 486؛ 1: 618؛ ونقرأ أيضا
ملك الناس برب أعوذ قل» والتحقيق الإشارة باب من وهو أيضا وقال ...»
لهم يقتضي باسم يسمهم ولم 'الناس' سماهم لما التحقيق باب فمن «الناس

اسم الإشارة باب ومن .'الملك' باسم إليهم نفسه أضافه حقا يكونوا أن
وبصره سمعه الحق أن نسي لأنه واللام بالألف معرفا النسيان من فاعل
1: 618. ،نفسه «نورا كله كونه حال في قواه وجميع

[47] متجاذبة حقائق تطلبه عنصرية نشأة والإنسان» :قوله من يظهر كما
3: 268. ،نفسه «ونسيان غفلة صاحب بالفعل

[48] 2. 482. ،الفتوحات انظر النعمة رب نسيان عن ؛1: 736 ،نفسه

[49] 2: 523. ،نفسه

[50] 1: ،نفسه مثلا انظر ،والوجود الكشف بأهل المتصوفة تسمية عن
38؛ 2: 523.

[51] إلى نشير ؛1: 180 ،نفسه انظر التذكر بأهل المتصوفة تسمية عن
«الفكر يعني ماذا» انظر ،بالتذكر الفكر يربط الآخر هو هيدجر أن
ص 166-169: ،نفسه ،الكشف أو وبالحضور ،164 ،ص 161-162

«Que veut dire ‘penser’ ? », in Essais et conférences, tr. J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1958 ; cf. aussi «Lettre à Richardson », Questios IV, p. 181-182.

[52] أصحاب حصانة عن الصفحة نفس في ويضيف ؛3: 235 ،الفتوحات
الحق عن يغفل ذوقا المقام هذا له ليس ومن» :قائلا الغفلة من الذوق
الذوق أصحاب بين الفارق هو فهذا .ما أوقات في يستحضره حتى بالأشياء
«.غيرهم وبين

[53] إلى مثلا الرجوع يمكن ،هيدجر عند الوجود نسيان عن:

Heidegger, M., Introduction à la métaphysique, tr. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 31, 121 ; cf. Temps et Etre, in Questions IV, p. 58.

[54] ،الماهية ولا الجوهر هو ولا ،الله هو ليس الوجود لهيدجر بالنسبة
.ص 102 ،الإنسية في انظر رسالة

[55] انظر مثلا ،الوجود ينسينا الذي هو الموجود أن عن:

Heidegger, M., Concepts fondamentaux, tr. p. David, Paris, Gallimard, 1985, p. 89-90 ; cf. Lettre sur l’humanisme, p. 104 ; 114-115.

[56] مثلا انظر ،الوجود نسيان عن المسؤولة هي الذاتية النزعة كون عن
.ص 125 ،الإنسية في رسالة

[57] 123. ،ص 88 ،نفسه انظر الوجود إلى السؤال توجيه عن

[58] حول كون حقيقة الوجود هي في نفس الوقت التفكير في الإنسان،
أو أن ماهية الإنسان أساسية لحقيقة الوجود، انظر نفسه، ص124، 135.
[59] عن مفهوم القرب من الوجود عند هيدجر انظر نفسه، ص102،
114-115، 120.
[60] عن أهمية السؤال عن المنزه أية غاية انظر:
«La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », Questions IV, p. 128 ; M. Heidegger, Le principe de la raison, tr. Par A. Préau, Paris, Gallimard, 1962, p. 108.
[61] حيث يقول مثلا: «والإنسان ثلاثة عوالم، عالم الحس وهو الثلث الأول، وعالم خياله وهو الثاني، وعالم معناه، وهو الثلث الآخر من ليل نشأته، وفيه ينزل الحق، وهو قوله ﴿ وسِعني عبدي﴾. وقوله ﴿إن الله لا ينظر إلى صوركم﴾، وهو الثلث الأول، و﴿لا إلى أعمالكم﴾، وهو الثلث الثاني، و﴿لكن ينظر إلى قلوبكم﴾، وهو الثلث الآخر. فقد عم الليل كله. فمن قال إن آخر الوقت الثلث الأول فباعتبار ثلث الحس، ومن قال آخره إلى نصف الليل، وهو وسط الثلث الثاني، فباعتبار الثلث الثاني، وهو عالم خياله، لأنه محل العمل في التلطيف أو التكثيف، ومن قال إلى طلوع الفجر فباعتبار عالم المعنى من الإنسان.» ابن عربي، الفتوحات المكية، بيروت، دار الكتاب، ب.ت.، الجزء 1، ص396 (سنشير لاحقا فقط إلى رقم الجزء والصفحة).
[62] كما نجده يقول: «وهذا باب واسع المجال [الأحلام والرؤى]، وهو عند علماء الرسوم غير معتبر، ولا عند الحكماء الذين يزعمون أنهم قد علموا الحكمة، وقد علم نقصهم بهذه شَموخ المرتبة على سائر المراتب، ولا قدْر لها عندهم»، نفسه، ج3، 508.
[63] يعرف ابن عربي القوة المصورة بأنها القدرة على تركيب صور جديدة من مواد حسية، لكنه في هذا المقطع يجعل الخيال نفسه يقوم بهذا الدور: «المعلومات منحصرة من حيث ما تدرك به في حس ظاهر وباطن، وهو الإدراك النفسي، وبديهة وما تركب من ذلك عقلا إن كان معنى؛ وخيالا إن كان صورة؛ فالخيال لا يركب إلا في الصور خاصة، فالعقل يعقل ما يركب الخيال، وليس في قوة الخيال أن يصور بعض ما يركبه العقل» نفسه، 1. 53.
[64] عن التباس ثلاثة أسماء للخيال نقرا مثلا: «في تحدثه أمر التخيل في النفوس المحسوسات، فتصورها بالقوة المصورة في خيال الشخص» نفسه، 4.

214.

[65] المطلق الخيال حقيقة أن» :يقول المطلق والخيال العماء ترادف عن
310. 2. ،نفسه «بالعماء المسمى هو

[66] هي صور هي بما فالصور» :بقوله للعماء 'المكانية' الطبيعة يحدد
313. 2. ،نفسه «الخيال هو فيه الظاهرة والعماء ،المتخيلات

[67] تخيل إذا وتخيل خيال ذي إنسان وكل» يقول البرزخ اسم عن
ذلك ناظر أنه يدري لا وهو ،البرزخ هذا إلى يمتد نظره فإن ما أمراً
47. 3. ،نفسه «الحضرة هذه في الشيء

[68] ولا مفكر ولا عاقل بأنه نفسه سبحانه يصف لم» لأنه ،ويضيف
في تعالى قال وبصير«ولهذا سميع بأنه نفسه وصف وإنما ،ن.ص «متخيل
«به يبصر الذي وبصره ،به يسمع الذي سمعه كنت عباده من أحبه الذي
-الباطن الحس قوى من وهما -والمصور بالحافظ نفسه وصف وإذا .ن.ص
الحق وصف ما الاشتراك فلولا ،والتصوير الحفظ في أثر له الحس فـ«لأن
ن.ص. «المصور الحافظ فهو ،نفسه بهما

[69] يخطئ لا العين فإدراك» :يقول الحسي للإدراك الذاتي الطابع عن
ولا ذاتي إدراك الأشياء الحواس إدراك فإن الحواس جميع ولا هي لا أبداً
428. 2. ،نفسه «...الذاتيات في العارضة الظاهرة العلل تؤثر

[70] يقول الممكن إطار في الوجود وشيئية الثبوت شيئية انضواء عن
،وجوده شيئية إلى ،ثبوته شيئية من الممكن هذا [تعالى الله] أخرج وقد»
العين هذا ظهور في النائب وبين الله بين الفرق ليقع ،خيال حضرة في
281. 3. ،نفسه «الحس عالم في وجودها المطلوب

[71] الفرق بين الوحيدة الفرقة هي عربي ابن نظر في السفسطائية
تقر لا أنها غير ،للوجود الخيالي بالطابع تقر التي والكلامية الفلسفية
.عربي ابن يفعل كما الوجود بحقيقة

[72] مدرِك» المدركين من نوعين بين عربي ابن يميز الصدد هذا وفي
42. 1. نفسه «التخيل قوة له وما يعلم ومدرِك التخيل؛ قوة وله يعلم

[73] :الشعرية الأبيات بعض تبينه ما وهذا

فإن خيال الكون أوسع حضرة *** من العقل والإحساس بالذل والفضل
فإن قلت كل فهو جزء معين *** وإن قلت جزء قام للكل بالكل
فما ثم مثل غيره متحقق *** بموجده فهو الممثل للمثل
فعلمي به أحلى إذا ما طعمته *** وأشهى إلى أذواقنا من جني
النحل»، نفسه، 2. 290.

السلطان هو فالوهم « للوهم: الأسبقية هذه يعطي أحيانا ونجده
المنزلة الشرائع جاءت وبه ،الإنسانية الكاملة الصورة هذه في الأعظم
.بالعقل التشبيه في ونزهت ،بالوهم التنزيه في شبهت ونزهت؛ فشبهت
عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه يخلو أن يتمكن فلم ،بالكل الكل فارتبط
﴾البصير السميع وهو﴿ ،وشبّه فنزّه؛ ﴾شيء كمثله ليس﴿ تعالى قال :تنزيه
التشبيه عن تخل لم ذلك ومع ،نزلت تنزيه آية أعظم وهي فشبه؛
«ذكرناه بما إلا نفسه عن عبر وما ،بنفسه العلماء أعلم فهو ،بالكاف
دار ،بيروت ،عفيفي العلا أبو تحقيق ،الحكم فصوص ص 182 الحكم فصوص
ص 181-182. ،1946 ،العربية الكتب إحياء

،النفس لكتاب تلخيصه في رشد ابن عند حتى نجده هذا من شيء [74]
القوة بين أو ،والإيجاد القبول فعلي بين فاصلا تمييزا يميز بعدما أنه إذ
أو العقلين بين يوحد كلاما له نلفي ،والفعال الهيولاني العقلين بين ،والفعل
عند والإيجاد القبول فعلي توحيد يعني هل .واحد عقل في الفعلين بين
الذاتي؟ الخيال نفسه هو الموضوعي الخيال أن عربي ابن

«الخيال توحيد الإلحاق توحيد» يقول الإدراكي الإلحاق توحيد عن [75]
ص 290. ،3 ،نفسه

.ص .ن انظر والله الكامل الإنسان بين تتم الإلحاق وحدة كون عن [76]

الخيالين بين للالتباس (ص 290 ،ج3) الشعريين بالبيتين يستأنس [77]
:والذاتي الموضوعي

رق الزجاج ورقت الخمر فتشاكلا فتشابه الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

إنسان الإنسان ؛260 .1 ،نفسه انظر بالفكر الإنسان اختصاص عن [78]
.187 .3 ،نفسه ،الناطقة بنفسه

.ص 42 ،3 ج ،نفسه ،الخيال بحضرة الإنسان أحقية عن [79]

.509 .3 نفسه ،انظر ،الخيال حضرة في للإنسان الحق تكوين عن [80]

،القاهرة ،بدوي تحقيق ،مجهول مؤلف ،الأفلاطونية العقلية المثل [81]
.ص 85 ،1947

العربية القواميس به تهتم فلم البرزخ لاسم اللغوي الأصل عن أما [82]
قائلاً الفارسي أصلها إلى بالإشارة انفرد الذي الأصفهاني الراغب إلا اللهم
محمد تحقيق ،القرآن غريب في المفردات "فعُرّب ،بَرْزَه أصله قيل ...البرزخ»
.ص 43 ،1961 القاهرة ،كيلاني سيد

كتابا السيوطي الدين جلال للشيخ أن الظنون كشف صاحب يذكر [83]

في أحوال البرزخ؛ ولِعَليّ بن عبيدة (وهو أحد البلغاء والفصحاء له اختصاص بالمأمون..) كتاب البرزخ (انظر الفهرس لابن النديم).

[84] ونقرأ في هذا السياق في سورة النمل كلمة الحاجز مرادفةً للبرزخ ﴿وجعل بين البحرين حاجزا﴾ (النمل 61).

[85] انظر لسان العرب؛ ويروي الطبري بأن "كل شيء كان بين شيئين فهو برزخ عند العرب" جامع البيان في تأويل آي القرآن، بيروت ط 2، 1997، المجلد 9، ص 343.

[86] «وأخرج ابن عبد الحاتم قال بينهما من البعد ما لا يبغي كل واحد منهما على صاحبه» جلال الدين الطوسي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، بيروت 1983 .

[87] التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت، 1998.

[88] الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، المجلد 9، ص 343.

[89] الهُوّاري، هود بن محكم، تفسير كتاب الله العزيز، تحقيق بالحاج بين سعيد شريفي، بيروت، 1990، ج 3، ص 150؛ عن معنى النفختين انظر ابن عربي، الفتوحات المكية، بيروت، دار الفكر، ب.ت.، ج 1: 313.

[90] القرطبي، أبو عبد الله محمد، الجامع لأحكام القرآن، الدار البيضاء، ب.ت.، ج 12، ص 150.

[91] ويشير الطبري إلى الطابع المؤقت للمهلة بقوله: «البرزخ والحاجز والمهلة متقاربات في المعنى؛ إلى أجل إلى حين»، م.م.، المجلد 9، ص 343.

[92] الطبري، م.م.، المجلد 9، ص 343.

[93] انظر، جلال الدين الطوسي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، بيروت 1983.

[94] فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، طهران، ب.ت.

[95] انظر الطبري، م.م؛ القرطبي، أبو عبد الله محمد، الجامع لأحكام القرآن، الدار البيضاء، ب.ت.، ج 12، ص 150.

[96] «وجعل بينهما برزخا وحجرا' أي بين العذب والمالح، 'برزخا' أي حاجزا وهو "من اليبس الأرض» الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، القاهرة، ب.ت؛ ويروي الطبري «والبرزخ: هذه الجزيرة، هذا اليبس»، م.م؛ انظر أيضا جلال الدين الطوسي، الدر المنثور؛ انظر الرازي، م.م؛ البيضاوي، ناصر الدين، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت، 1988، م 2، ص 453.

[97] عن البرزخ بمعنى قدرة الله أو الحاجز الطبيعي يقول الرازي: «وقوله تعالى ﴿بينهما برزخ لا يبغيان﴾ يعني حاجزا من قدرة الله سبحانه

الله قدرة هو" .حاجزا أي !﴾برزخا بينهما وجعل﴿ تعالى وقوله .وتعالى
بينهما يكون قد البحرين فإن ،الباقي في الله وقدرة ،البعض في تعالى
،الكبير التفسير ،الدين فخر ،الرازي "يكون لا وقد محسوس أرضي حاجز
من حاجز" البرزخ أن البيضاوي الأمر نفس إلى ويذهب ب.ت؛ ،طهران
وأسرار التنزيل أنوار ،الدين ناصر ،البيضاوي "الأرض من أو ،تعالى الله قدرة
التأويل، بيروت، 1988، م 2، 453 ص.

[98] وبين ،فيه هو ما بين حاجز» :البرزخ رفع على القدرة عدم عن
،الدين برهان ،البقاعي ،«رفعه على أحد يقدر لا مستمر والقيامة الدنيا
نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، القاهرة 1978، ج 3، 186 ص.

[99] الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن.

[100] إلى الموت وقت من الحشر قبل والآخرة الدنيا بين ما هو البرزخ»
البعث. فمن مات فقد دخل البرزخ»، الصحاح عن لسان العرب.

[101] والسبع العظيم القرآن تفسير في المعاني روح ،البغدادي الألوسي
المثاني، بيروت، ب.ت.، ج 18، 64 ص.

[102] 1995، بيروت ،شاهين السلام .ع محمد تحقيق ،الكشاف ،الزمخشري
ج 3، 198 ص.

[103] الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير.

[104] الراغب الأصفهاني، م.م.

[105] الصابوني، مختصر ابن كثير.

[106] الرازي، فخر الدين، م.م.، ج 23، 121 ص.

[107] ابن عربي، الفتوحات المكية، بيروت، دار الفكر، ب.ت.، ج3: 78.

[108] انظر الفتوحات ج2: 129 ص؛ ج4: 208 ص.

[109] انظر نفسه، ج2: 439 ص.

[110] انظر نفسه، 2: 311.

[111] انظر نفسه، 3: 48.

[112] انظر نفسه، 2: 391؛ ويقول عن برزخية الإنسان: «والبرزخية
الكبرى، التي هي حقيقة الإنسان الفرد... جامعة بين الأحدية.. والواحدية»،
محيي الدين بن عربي، كتاب التجليات، مع تعليقات ابن سودكين، تحقيق
عثمان يحيى إسماعيل، طهران، 1988.

[113] انظر الفتوحات، 2: 565.

[114] انظر نفسه، 2: 448.

[115] يقول عن برخية النفس: «وما للخيال محل إلا النفس، فإنها

والتقوى للفجور الجامع البرزخ» ،نفسه 4: 393.

[116] كتاب انظر ،الحكمين بصدد البرزخ ازدواجية حول ؛106 ،ج3

التجليات، ص 445.

[117] الفتوحات، ج2: 309.

[118] العلم بعد ،وليس" :العلوم عقد وسط في الخيال علم وضع عن العقد واسطة فإنه ،الركن هذا من أتم ،وعمومه التجلي ولا الإلهية بالأسماء. تجبى ،موطنه من يبرح لا وهو ،المعاني تنزل وإليه ،الحواس ترجع إليه المعنى على تحمله الذي الإكسير صاحب وهو ،شيء كل ثمرات إليه والحكم التصرف في النفوذ له يتوقف لا ،شاء صورة أي في فيجسده..."

نفسه، ج2: 309.

[119] عالم بين المشهود العالم البرزخ» بقوله البرزخ الأكبر الشيخ يعرف بيروت، ،عربي ابن رسائل ضمن ،الصوفية اصطلاح ،«الأجسام وعالم المعاني باب من "البينية" عربي ابن يعتبر ذلك ومع ت؛ .ب ،التراث إحياء دار بين شيء كل جعلوا الناس إن ثم» :يقول حيث ،البرزخ معنى في التوسع » معقبا الصفحة نفس في ويقول ؛518 :ج3 ،نفسه «توسعا برزخا شيئين فإن البرزخ يتوسع فيه الناس، وما هو كما يظنون »

[120] الفتوحات، ج2، 439.

[121] انظر نفسه، ج3: 47.

[122] للضياء مصدر بأنه أحيانا البرزخ الدين محيي يصوّر ؛46 :ج3 الأنوار وبطلوع» :الحديثة النظريات ببعض تلتقي قد عجيبة فكرة وهي التجليات، كتاب «والظلمة النور بين الفاصل الخط من الوسطية الضيائية

م.م.، ص 181.

[123] الفتوحات، ج3: 274.

[124] نفسه، 2: 609.

[125] نفسه، 2. 200.

[126] نفسه، 3: 518.

[127] المثال ويضرب إزالته؛ أقترح الزاويتين بين ما ،518 :3 ،نفسه بالأبيض في نفس الفقرة قائلا: «ما بذاته أبيض كل في هو أبيض كل بياض هو في أبيض ما بوجه منه، ولا في أبيض آخر بوجه آخر، بل هو بعينه إلا البياض قابلهما وما ،الآخر عن أحدهما الأبيضان تَميزَ وقد ،أبيض كل بذاته، فعين البياض واحد في الأمرين، والأمران ما هو كل واحد عين الآخر، فهذا مثال البرزخ الحقيقي» ،ن. ص.

[128] نفسه، 3: 485.

[129] نفسه، 3 274.

[130] عدن جنة وخلق بيده الله غرسها طوبى شجرة أن ورد وقد» ،السلام عليه آدم خلق في إلا ثناها وما ،وجمعها وثناها اليد فوحد ،بيده هي بل ،والإفراد الجمع بين برزخ التثنية أن شك ولا الكامل الإنسان وهو لا المفرد لأن ،الكمال درجة فلها ،بذاتها الطرفين تقابل والتثنية .الجمع أول 3، ،نفسه «بها إلا المفرد إلى ينظر لا والجمع ،بها إلا الجمع إلى يصل 295.

[131] كتاب مثلا انظر ،بالعقل البرزخ لعلاقة غامضة عبارات عربي لابن التجليات، ص 146-147.

[132] الفتوحات، ج3: 518.

[133] يكون أخرى صيغة الكامل الإنسان ولبرزخية ؛288 :3 ،نفسه على الإلهية الحضرة فإن» :وباطنها الإلهية الذات ظاهر بين فاصلاً بموجبها الباطن عن الظاهر به يتميز ما وهو ،ووسط وظاهر باطن ،مراتب ثلاث هو بل ،الظاهر إلى ووجه ،الباطن إلى وجه فله ،البرزخ وهو ،عنه وينفصل بين برزخا الحق أقامه ،الكامل الإنسان وهو ،ينقسم لا فإنه ،عينه الوجه الإمكان بحقيقة ويظهر ،حقا فيكون الإلهية بالأسماء فيظهر .والعالم الحق ،وخيال ،طرفان وهما ،وحس عقل مراتب ثلاث على وجعله ،خلقا فيكون وهو البرزخ الوسط بين المعنى والحس.« نفسه، 2: 391.

[134] نفسه، 3: 108.

[135] نفسه، 3: 46.

[136] نفسه، 3: 47.

[137] نفسه، 3: 108.

[138] نفسه، 2: 46.

[139] نفسه، 3: 46.

[140] أيضا انظر للبرزخ بالنسبة الجمع وظيفة عن ؛208 :4 ،نفسه كتاب التجليات، م.م.، ص 160..

[141] نفسه، 3: 361.

[142] نفسه، 3: 361.

[143] نفسه، 3: 139.

[144] نفسه، 3: 108.

[145] نفسه، 3: 185. ج4: 402.

[146] نفسه، 4: 337

[147] نفسه، 4: 337.

[148] نفسه، 3: 537.

[149] نفسه، 4: 393.

[150] نفسه، 3: 47؛ أحيانا يتكلم عن «البرزخية الأولى المختصة بالحقيقة المحمدية السيادية» كتاب التجليات، ص 248.

[151] الفتوحات، 3: 48.

[152] ن. ص.

[153] ن. ص.

[154] نفسه، 3: 46؛ انظر أيضا 2: 268؛ 2: 391.

[155] نفسه، 3: 47.

[156] نفسه، 3: 518.

[157] نفسه، 3: 48.

[158] نفسه، 3: 433.

[159] نفسه، 4: 551؛ ولعل حديثه عن الموتتين يسير في هذا المنحى «والانتقال إلى البرزخ في الموتتين، وفيه علم مراتب الأرواح الملكية في عباداتهم» نفسه، 3: 493.

[160] نفسه، 3: 461؛ ويقيم ابن عربي تمييزا بين الوِرث والوهب، وبين العلم والشهود، استنادا إلى تمييزه بين الانتقال إلى البرزخ وعدم الانتقال: «ولا يصح ميراث لأحد إلا بعد انتقال الموروث إلى البرزخ. وما حصل لك من غير انتقال فليس بورث، وإنما ذلك وهب وأعطية ومنحة أنت فيها نائب وخليفة، لا وارث. فأنت من حيث العلم وارث، وأنت من حيث الشهود عينه لا وارث" ج3: 503.

[161] انظر نفسه، 2: 448.

[162] انظر نفسه، 3: 250.

[163] نفسه، 3: 512.

[164] نفسه، 3: 395.

[165] يفرق بين فعلي المشاهدة والشهود بقوله: «اعلم أيدك الله أن النوم حالة تنقل العبد من مشاهدة عالم الحس إلى شهود عالم البرزخ »، نفسه، 2: 183.

[166] نفسه، 2: 183.

[167] نفسه، 3: 518.

[168] نفسه، 1: 667.

[169] نفسه، 4: 99.

[170] نفسه، 3: 47؛ ويذهب ابن عربي إلى حد القول إنه في البرزخ يمكن رؤية حتى الحق، انظر أيضا ج2: 425-426.

[171] نفسه، 3: 12.

[172] نفسه، 4: 99.

[173] نفسه، 1: 729.

[174] نفسه، 2: 183.

[175] نفسه، 3: 47؛ ويضيف إلى ذلك قوله: «ومن الأولياء من يشعر بذلك، ومنهم من لا يشعر به، فمن لا يشعر يقول وجدت في خاطري أمر كذا وكذا ويكون ما يقول على حد ما يقول، فيعرف من يعرف هذا المقام من أي مقام نطق هذا الولي، وهو أتم ممن لا يعرف، وتلك حضرة العصمة من الشياطين، فهو وحي خالص لا يشوبه ما يفسده» ؛ن.ص عن دور البرازخ في تجسدن المعاني وتروحن الأجساد انظر كتاب التجليات، م.م.، ص 179.

[176] الفتوحات، 2: 183.

[177] نفسه، 1: 188.

[178] يرد عند ابن عربي أحيانا معنى للبرزخ يشير إلى الاحتباس، مثلا نجده يقول «شأن الكامل أن لا ينحصر في البرزخ... بل له أن يتحول إلى أي صورة شاء، وينتقل إلى أي عالم أراد اختيارا »، كتاب التجليات، م.م.، ص 371؛ كما أنه يحكي عن ذي النون المصري أنه كان حبيس البرزخ، نفسه، ص 393.

[179] الفتوحات، 4: 99.

[180] الآية الثانية ترد في سورة الحجر 88: ﴿لا تَمُدّن عينَيك إلى ما متّعنا به أزواجاً منهم، ولا تحزَن عليهم واخفِض جناحَك للمؤمنين﴾

[181] نشير بالمناسبة إلى أن الفلسفة الإسلامية، على عكس هذه القراءة، كانت تعتبر المرأة بصفة عامة مادة بالنسبة للرجل، الذي يلعب دور الصورة.

[182] يعرّف ابن عربي الهجير بقوله: « الهجير هو الذي يلازمه العبد من الذكر كان ما الذكر كان » ، (4: 88)، لهذا نراه يسمي صاحب هذا الأمر بأنه صاحب الذكر وصاحب الهجير في آن واحد.

[183] « فما يتميز المحمدي إلا بأنه لا مقام له بتعين، فمقامه أن لا

مقام. ومعنى ذلك... أن الإنسان قد تغلب عليه حالته، فلا يُعرَف إلا بها، فينسَب إليها ويتعين بها؛ والمحمدي نسبة المقامات إليه نسبة الأسماء إلى الله، فلا يتعين في مقام يُنسَب إليه، بل هو في كل نفَس وفي كل زمان وفي كل حال بصورة ما يقتضيه ذلك النفَس، أو الزمان، أو الحال، فلا يستمر تقيده...» (ص. ن.).

[184] هنا أتذكر ما رواه لي أحد المسرحيين المتوحدين (الزروالي) عن تجربته، بعد خروجه توّا من تأدية دوره الانفرادي عن ابن عربي، وهو في حال من الانفعال والهيجان، حتى ظننت أن الأفكل استولى عليه. سألني متوجسا مستعطفا هل استطاع حقّا أن يكون في مستوى الدور الذي لعبه في شخص الشيخ الأكبر أمام الحضرة الإلهية. كان مصدر قلقه قناعته بأنه لم يؤد دورا أصعب في حياته من هذا الدور. فضرب لي مثالا من أجل الوقوف على مقدار صعوبة موقفه قائلا بأن الإرهاب النفسي الذي يعاني منه الفرد أثناء وقوفه أمام قائد القرية، أو أمام كوميسير المدينة أو أمام حضرة ملك البلاد، والتي قد تعقد لسان المتكلم عن الكلام وتعطل قواه البيولوجية، لا يقاس بالنسبة لِمَن يقف أمام الحضرة الإلهية. في البداية استنكرت هذه المقارنة، لأن القائد والكوميسير من لحم ودم، ولأن الملك له من الهالة والبأس والسلطان ما يجعلك ترتعد في حضرته، بينما كائنات الزروالي المسرحية لا تعدو أن تكون تمثيلات ومحاكيات خيالية. لكنني ما لبثت أن تبت وتراجعت، فواقعية الكائنات الخيالة بالنسبة للمسرحيين وللأطفال, وبالنسبة لنا جميعا عندما نكون أطفالا، أي محبين للحياة والفن، أكثر واقعية من واقعية الواقع. لكن ما زال في نفسي شيء من الغرابة من موقفه، لأنه فَنَى عن نفسه وعن المسرح الذي "يمثل" فيه دون أن يدري، فهل من شرط الفناء عدم الدراية!

[185] فضلنا قراءة عثمان يحيى، حيث أضاف إلى النص كلمة "فرق"، انظر الفتوحات المكية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985، السفر 2: ص 121.

[186] ويفسر ميل القلب لمكان دون آخر بقوله « وذلك من أجل مَن يعمّر ذلك الموضع، إما في الحال من الملائكة المكرّمين، أو من الجن الصادقين، وإما من هِمّة مَن كان يعمّره وفُقِد، كبَيْت أبي يزيد الذي يسمى بيت الأبرار، وكزاوية الجُنيد بالشونيزية، وكمغارة ابن أدهم باليقين، ما كان من أماكن الصالحين الذين فَنَوْا عن هذه الدار وبقيت آثارهم في أماكنهم تنفعل لها القلوب اللطيفة. ولهذا يرجع تفاضل المساجد في وجود

،يحيى عثمان قراءة فضلت وقد ؛99 :2 ، » الآجر تضاعف في لا ،القلب السفر 2، 121 ص.

[187] والنقص بالزيادة يُحس بأنه» أخبره بأنه شيوخه أحد عن ويروي حقيقة إلى أيضا راجع ذلك أن ويعلم ،والأمزجة الأماكن حسب على عثمان تحقيق انظر ،(99 :1) «...شك ولا .ذكرنا كما همته أو ،به الساكن ،يحيى السفر 2: 123.

[188] البلد هذا إلى ،الله أبقاه ،الصفّي رحل فلو» :مكة عن يقول كان ولا ذلك قبل رآه يكن لم ما والزيادات المعارف من لوجد الشريف الحرام صورة على تحشر النفس أن عنه الله رضي علم وقد ،بالبال له خطر أتم بمكة والعمل العلم وصورة .عمله صورة على [يحشر] والجسم ،علمها :1 ،.ب.ت ،الفكر دار ،بيروت ،المكية الفتوحات ،عربي ابن «سواها في مما ؛99 انظر .تح عثمان ،يحيى السفر 2: 123.

[189] العباس أبو (2 السماد الله عبد (1 :يذكر نجده ،للرجال فبالنسبة التميمي الكريم عبد ابن القاسم بن محمد الله عبد أبو (3 الحصار ابن (6 ،الكتاني بن الله عبد أبو (5 الدقاق الله عبد أبو (4 الفاسي بن العزيز عبد (9 الحصار محمد (8 المهدوي الله عبد أبو (7 جعدون (12 الزقاق العباس أبو (11 فاس مدينة محتسب الحجازي ابن (10 زيدان خاتم (15 الزمان قطب (14 ،البربري صالح (13 الدهان العباس أبو المعالم أو الأمكنة أهم أما .أسماءهم يذكر لم رجال إلى بالإضافة ،الأولياء بن بستان ،القرويين جامع ،الأزهر جامع فهي الفتوحات في المذكورة الفاسية حيون.

[190] النبي أن فاعلم» :ص النبي إلا به يتميز لا المقام هذا كان وقد فأثبت ،"ظهري خلف من أراكم ص"إني قال فإنه ،قفا بلا وجه ص كله ،لبشريته والظهر الخلف وذكر ،له الوجهية فثبتت ،ومقامه لحاله الرؤيا فإنهم ما يرون برؤيته، ويرون خلفه وظهره...»، نفسه، 1: 491.

[191] السَّدْفة أخذنا إذا أما ؛485 :2 ،نفسه انظر ،الأنوار أنواع عن إلى أقرب عربي ابن فسيكون ،الظّلمة وهو ،الحرفي معناها في (والسَّدَفَة) والآخر ،بالنور الحقيقة عن يبحث كان الأخير لأن ،أفلاطون إلى منه نيتشه الظلمة تفيد ،المتضادة الكلمات من الكلمة وهذه .الظلام عبر إليها يؤم والضوء، أو اختلاطهما عند الفجر.

[192] هذا إزاء مختلفا موقفا اتخذ رشد ابن أن إلى بالمناسبة نشير الناس يحض كان أن بعد أنه الطليسان ابن تلميذه يروي حيث ،الانتصار

عند جميعنا وسجد شكرا القاضي سجد « ،الجامع بالمسجد الجهاد على الأرْكَة حصن على الروم بهزيمة الخبر ورود « بعد «تعالى لله شكرا سجوده ،البيضاء الدار ،وثائقية سيرة :الحفيد رشد ابن ،بنشريفة محمد انظر ، » 1999، 65 ص.

[193] ويبدو أن هذه السنة (597 سنة) هي السنة التي غادر مدينة فاس والمغرب بصفة نهائية.

[194] وفي نفس السياق، لكن في مكان آخر من الفتوحات، ورد اسم أبو عبد الله الدقاق مرة أخرى: «ومنهم رضي الله عنهم ثمانية رجال يقال لهم رجال القوة الإلهية، آيتهم من كتاب الله ﴿أشداء على الكفار﴾. لهم من الأسماء الإلهية ﴿ذو القوة المتين﴾. جمعوا ما بين علم ما ينبغي أن تُعلَم به الذات الواجبة الوجود لنفسها من حيث هي، وبين علم ما ينبغي أن يعلم به من حيث ما هي إله، فقدَمُهم في عزيز المعارف، لا تأخذهم في الله لومة لائم، وقد يسمون رجال القهر، لهم همم فعالة في النفوس، وبهذا يعرفون. كان بمدينة فاس منهم رجل واحد يقال له أبو عبد الله الدقاق، كان يقول ما اغتبت أحدا قط، ولا اغتُبِب بحضرتي أحد قط. ولقيت أنا منهم ببلاد الأندلس» نفسه، 2: 12؛ انظر أيضا 4: 503.

[195] يروي عن هذه الطائفة التي كانت تدَّعِي مخالطة الجن: «ورأيت طائفة بمدينة فاس ممن كانت الجن تخيِّل لهم صورا في أعينهم وتخاطبهم بما شاءوا لتفتنهم، وليسوا بجن ولا بشكل جن، منهم أبو العباس الزقاق بمدينة فاس. وكان قد لبس عليه الأمر في ذلك، فكان يخيل إليه أن الأرواح الجنية تخاطبه ويقطع بذلك، وسبب ذلك الجهل بنغمتهم»، 2: 621-622؛ ويضيف «فكان إذا قعد عندي وحضر مجلسي يبهت ثم يصف ما يرى، فأعلم أن يخيل له، فكان يصل في ذلك إلى حد الملاعبة والمحادثة والمصاحبة.. يقع بينه وبين ذلك الذي شاهده مخاصمة في أمور ومناكرة فتضره من الجن من طريق آخر، وهو أن يتخيل تلك الصور منها صدر الضرر وغلب عليه ذلك رحمه الله. فهذا قد بينا لك مراتب التحول في الصور»، 2: 622.

[196] لا ينسى أن يذكر إفادات وأحاديث ووصايا تلقاها من رجال فاس، ممن كان لهم اليد الطولى في علم الحديث، وتتصل بشروط التحلي بمقامات الشريعة، أو ما يسميه بخصال الإيمان (المسلم، المؤمن، العابد، والزاهد)، انظر نفسه، 4: 541.

[197] تتكرر هذه القصة: «فهذا حد الميزان العقلي في الطريق واختلفنا

هل :والفتح الكشف طريق من الولي أخذه إذا بإدراكه العقل يستقل فيما ولا فيه له يفتح قد أنه إلى نحن فذهبنا لا؟ أم دليله مع له يفتح الإمام الشيخ صاحبنا منهم بعضهم وذهب .ذقناه وقد .دليله في له يفتح في له يفتح أن بد لا يقول سمعته ،فاس بمدينة الكتاني الله عبد أبو عليه فتح ما الله أن فعلمت ،بمدلوله ارتباطه ويرى ،فكر غير من الدليل كذا أنه فإخباره .ذوقه أيضا فقال .الحد هذا على إلا العلم هذا مثل في عن كان حكمه فإن .باطل هكذا إلا يكون لا أنه وحكمه ،صحيح رآه وأن ،أفعله هكذا له قال أنه الله عن أخبر ما فإنه ،كشفه عن لا ،نظره يعرف ولم ،إليه ذهبنا ما أدرك قد الشأن هذا أهل من الرجل هذا غير الخطأ يقع وما أخباره في وصدق رآه بما واحد كل فأخبر ،العقلي دليله فيه التفقه جهة من يقع ولكن ،الكشف جهة من الطريق هذا في قط نفس ويتردد ؛8 :3 ج ،نفسه «صور أو حروف كشف كان إذا كشف فيما حيث والحكم الذوق تقابل خلال من أخرى وبألفاظ ثالثة مرة الحديث أن شأنه من الذي الموهوب العلم في اختلفوا الناس أن وذلك» :يقول هذا مثل بعضهم فقال .النظر دليل إليه ويوصله بفكره العاقل يدركه بد لا والمدلول الدليل فيعلم ،بدليله وهبه ،وهبه من الله وهبه إذا العلم المسلمين أئمة من إماما فاس بمدينة الكتاني الله عبد أبا ورأيت .ذلك من هكذا ذوقك هذا له فقلت ،القول بهذا يقول والفقه الدين أصول في العلم يعطيه قد بل ،صحيح غير وحكمك ،صحيح فذوقك ،الحق أعطاكه ،إياه يعطيه وقد ،دليله يعطيه ولا ،النظري بالدليل إلا يحصل لا الذي إبراهيم أتيناها حجتنا وتلك﴿ تعالى قال الخليل كإبراهيم دليله ويعطيه ،بالدليل إليه يوصل الذي العلم يعطي الذي من أكمل وهو ﴾قومه على يعطي إنما ،دليل من دليل تخصيص أحد يشترط ولا ،الدليل يعطي ولا في يكون ما ومنها ،تكثر قد الواحد الشيء على الأدلة فإن .الجملة في دليلا الموتى إحياء في الخليل إبراهيم كمسألة ،يغمض ما ومنها ،الوضوح غاية وإماتة الأحياء...» ،نفسه ج 4: 80.

بالطرد تنتهي لأنها منها أفدح ولكنها ،بهذه شبيهة تجربة إلى نشير [198] إليه يحط الذي المنزل معرفة في' يبحث الذي 39 الباب ففي .المقام من لرجل معالجته إلى عربي ابن يشير ‘جواره من تعالى الحق طرده إذا الوليّ ولقيت» :عنها يقول ،ارتكبها لزلة مقام عن انحطاطه بسبب بالكآبة أصيب العباس أبا فسألت .الأتُّون في يخدم كأنه كآبة عليه رجلا فاس بمدينة فقال ،إليه ويحنّ يجالسه رأيته فإني ،عنه ،الشيوخ كبار من وكان ،الحصار

من وكان ،المقام هذا في فكان .عنه فانحط مقام في كان رجل هذا لي
زلت فما .الخلق كلام عن السكوت عليه أوجبت بحالة والانكسار الحياء
.العلاج هذا بمثل ،الزلة تلك مرض عنه وأزيل ،الأدوية هذه بمثل ألاطفه
في الدواء ذلك سرى حتى به أزل فلم .!نفسه من مكنني قد وكان
هذا ومع .قبوله إلى باب قلبه عين في له وفُتِح .محيّاه فأطلق .أعضائه
نزولهم :غالبا الأكابر زلات تكون أن ينبغي وكذلك- .يستلزمه الحياء فكان
233؛ :1 ،نفسه «الكبائر منهم تقع الناذر حكم وفي .غير لا المباحات إلى
.ص 409-410 ،3 السفر ،يحيى .ع .تح انظر

[199] المَلِك دون هو ممن المعروف الأدب هو هذا» :الأدب عن يقول
الفتوحات ،عربي ابن «الحرية يقبل لا له عبد هو بمن فكيف ،المَلِك مع
على أساسا سنعتمد .ص 414 ،ج1 المجلد ،.ب.ت ،الفكر دار ،بيروت ،المكية
.إليه سنشير غيرها إلى نرجع وحينما ،الفتوحات

[200] يوما إليك الصديق اعتذر إذا» :يقول بالحرية الخُلُق علاقة عن
شيمة العفو فإن ،عنه واعف عتابك عن فصنه ،مقر أخٍ عُذْر التقصير من
وعلى ،النِّعَم تسترقه الكرم أهل من كان إذا الحر» ؛534 :4 ج «حر كل
،المحسان عبد بل لا ،الإحسان عبد الإنسان .الهِمم أصحاب عمل هذا مثل
.بالحرية تألم العبودية طعم ذاق من ،قزل مِشْيته ففي العلل تعبدته من
،عبد والعبد رب الرب حال كل على .المال رأس والعبودة ،محال الحرية
.356 :4 «العهد في اشتركا وإن

[201] اللغة من انطلاقا برمته الحرية موضوع بناء إعادة أن إلى نشير
والمتكلمين للفلاسفة المفهومية باللغة الاستئناس من يمنعه لم القرآنية
.والعبودية الحرية :البحرين مجمع عن بحثا الكشفي إبحاره في ،والفقهاء

[202] العقل بين رشد ابن عند الحرية « مقالنا الصدد هذا في قارن
2006، ،توبقال دار ،البيضاء الدار ،رشد ابن مع ،« العملي والعقل النظري
.ص 41-67

[203] .213 :4 ،المكية الفتوحات

[204] ،المِثل حق من أوْلَى باعتباره النفس بحق للحرية تعريفه عن
أعظم النفس وحق ،لمِثْلِك مملوكا نفسَك تُرِد فلا ،حر أنت وقال» :يقول
.374 :4 «مِثْلِك حق من عليك

[205] :بالحرية ربطه على بالعبودية الإنسان ربط عربي ابن تفضيل عن
إضافته من أفضل ،العبودية إلى أو ،ربه إلى بالعبودية الإنسان إضافة»
ما الله عن الحرية فإن ،الأغيار رق عن حر يقال بأن ،الغير إلى بالحرية

،الأغيار أعيان إلا مشهوده يكن لم ،الحرية مقام في الإنسان كان فإذا .تصح
عبوديته عن غائب الحال هذه في وهو ،عنهم الحرية تثبت بشهودهم لأن
،الإنسان حق في الحرية مقام من أشرف العبودية فمقام .معا وعبودته
كما ،الحرية ثواب على رجح العبودية فمقام ...العبودية من أشرف والعبودة
576-577؛ 1: «...أشياخنا بعض عند بالله الغنى على الله إلى الفقر رجح
214. 2: ج ،نفسه أيضا انظر

النتائج يستنكر الذي رشد ابن موقف الصدد هذا في نتذكر [206]
،الاشتباه هذا لك يحل كله فهذا « :مثلا يقول حيث ،الضدي للفكر السلبية
ابن ، » المتضادة الأقاويل هذه من للناس تنشأ التي الحيرة عنك ويرفع
1987 ،المشرق دار ،بيروت ،ط2 ،بويج موريس تحقيق ،التهافت تهافت ،رشد
ص. 168 ،

علم وفيه ...» :الحرية بحجاب الاسترقاق علم عن مثلا يقول [207]
،نظره في الحقائق قلب لمن بالحرية الأمثال من الحجاب استرقه من إلحاق
97. 3: «أصولها بغير والفروع ،مراتبها بغير الأمور فألحَق

مقام معرفة في باب « :عنوانه الفتوحات فصول أحد أن إلى نشير [208]
. 226 2: » خطر باب وهو ،وأسراره الحرية

والتصور الموضوعي التصور بين الوجود وحدة" عن بحثنا انظر [209]
،فاس ،المنفتح والفكر عربي ابن :ولا نعم :كتابنا في ،"عربي ابن عند الذاتي
بعنوان: بالإنجليزية نشره سبق وقد ؛2006 ،الحداثة بعد ما دار
“The Unity of Existence between the Ontological and Hénological”, in Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, Vol. XXXVII, 2005

الحرية أوجه من وجه تأسيس في والممكن الإمكان أهمية عن [210]
،المكية الفتوحات » بالممكن إلا يتعلق لا أنه الاقتدار حقيقة من « :يقول
يزول لا لي فقيل ... « :للإنسان ذاتية صفة الإمكان أن إلى ويشير ؛111 4:
فسه » الوجود بواجب لست فإنك ،لك ذاتي نعت فإنه ،إمكانك ظلام عنك
نفسه الإمكان سيستعمل ،بعد فيما سنرى كما ،عربي ابن لكن .265-266 3:
.الحرية استحالة على للبرهنة

"الحرية ترك" لمقام خاصة أهمية عربي ابن تخصيص سبب ويعود [211]
،قدْرها ومعرفة نفسه معرفة من الإنسان يمكّن الحرية ترك بأن اعتقاده إلى
معها وقفتَ إن ،المقام هذا أسرار عن نبّهتُك فقد « :ربها معرفة وبالتالي
.ص 228 2: » قدرك تعديت وما ربك وعرفت نفسَك عرفت

[212] عن كلامه مضمار في المزدوجة الحجة هذه عربي ابن أورد وقد حجتى إلى التكليف حجة من البشرية الحرية على البرهنة في انتقاله هذه في فاوضني يوما كان فلما « :يقول حيث ،الحسنى والأسماء الصورة أقوى دليل وأي لي فقال المذكور سودكين أبو اسماعيل الولد هذا المسألة صفته من كان إذ ،فيه والتجلي إليه وإضافته العبد إلى الفعل نسبة على صح لما ،الفعل عنه جرد فلو صورته؛ على الإنسان خلق الحق كون من وعند عندكم صح وقد ،بالأسماء التخلق قبل ولَمَا ،صورته على يكون أن التخلق صح وقد ،الصورة على مخلوق الإنسان أن ،خلاف بلا ،الطريق أهل بالأسماء« ،نفسه 2: 282-283.

[213] فيقول « :يقول الكامل العبد نفسه هو الكامل الإنسان أن عن يقول ربي غير فيه يسعني لا وقت لي :منه أكمل لا الذي الكامل العبد استغرقها كلها الأوقات فإن ،نفسي غير فيه يسعني لا وقت لي :الأصل العالم في الجانبين .ولهذا كان الإنسان الكامل خليفة له تعالى « 3: 363.

[214] معرفة لا الذي ،الحيوان الإنسان وأما « :الحيوان الإنسان عن يقول يميز آخر مكان في ونجده ؛308 :4 « أبدا العالم إلى فقير فهو ،بربه له يكون أن ينبغي فهكذا « :قائلا الحيوان والإنسان نفسه في الإنسان بين إنسان فهو ،يفعل لم وإن ،له خُلق ما بحق فيقوم ،نفسه في الإنسان حيوان « 3: 356.

[215] الفلسفي بمعناها لا الصورة يذكر عربي ابن أن إلى هنا نشير الخيالي بمعناها وإنما ،الماهية ماهية يعنِي الذي ،(والميتافيزيقي المنطقي) « :يقول وحكمه الفعل عين بين تمييزه عن ؛ والمثيل الشكل يفيد الذي ليس معصية أو طاعة الفعل ذلك وكون .المكلفين أفعال جميع وهكذا عن العمل عين تمييزه عن ؛174 :4 « فيه الله حكم هو وإنما ،عينه العمل من البدل على فيه الإنسان يقوم الذي العمل فإن « يقول صورته المأمور به، هو الذي يقوم صورة لا عين الترك، فافهم « 4: 118.

[216] قد عينه حيث فمن « :ووجوده الإنسان عين بين الفرق عن يقول فإذاً .عينه في السواء على الحالين في والحد ،موجود وغير موجودا يكون مقام في يقوم لا أن للعبد فينبغي .عينه الرب ووجود ،عينه وجوده ليس ما وصاحبه ،جهل وعين زور ذلك فإن ،"ربوبية روائح" فيه منه يشم من ونفهم ؛371-372 :3 « نفسه في الأمر هو كما العبودة مقام له حصل كلا في وهي ،توجد لا وقد توجد قد ،ذاته أي ،العبد عين أن هذا وتنفعل الوجود تقبل حينما الذات أن أي ،تتغير لا "السواء على الحالتين"

تبقى الذات أن معناه وهذا .العقلية وطبيعتها محتواها في به تتأثر لا به الذي هو الأخير هذا أن ولو ،الوجود إزاء وحيادها باستقلالها محتفظة من غيره عن متميز إليه مشار شيء في تتحقق ويجعلها الفعل إلى يخرجها . الوجود على الذات بأصالة الإقرار إلى الخصائص هذه وتؤدي .الموجودات كما ،ثبوتها عن لا العين وجود عن يتكلم أنه أقواله بعض في نلاحظ لكننا هو ما حيث من العين موجود مثلا الإنسان « :الأكبري المذهب يقتضي إنسان » 3: 363.

[217] عن الفرق بين الذاتي الإلهي ،والذاتي العالمي يقول: « وقد ذكرنا الذاتي، النعت إلا ،إلهي نعت إلى يستند أن بد لا العالم في حكم كل أن للعالم الذي الذاتي والنعت ،غنيا كان وبه ،لذاته الحق يستحقه الذي بالاستحقاق وبه كان فقيرا، بل عبدا، فإنه أحق من نعت الفقر » 3: 363-364.

[218] عن كونه يعتبر الحرية هي الأصل والعبودية عارضا لها يضرب والأصل ،أيضا عارضا الاسترقاق كان ،عارِضُ الكُفر أن وكما» :جميلا مثالا بين فرق لا « أيضا قوله من يفهم ما وهذا ص691؛ :2 «والإيمان الحرية لأن ،(408 :1) «الله عن حرية فلا ،لله ملكٌ الكل فإن ،والحرة المملوكة الحرية الأصل.

[219] طالما أن الممكن لا يقبل الحفظ ولا البقاء الذاتي، وإنما يقبل ،وجوده زمان في يبقى لكي حافظ من له بد فلا ،فقط الزماني الوجود وبذلك وجوده عليه يحفظ حافظ من بد لا ،وجد إذا الممكن « يقول فالحفظ .الأكوان من كان ما الحافظ ذلك كان ،الوجود في بقاؤه ،الحافظ قابلة بأنفسها القائمة الأعيان لأن إليه؛ الحفظ نَسَب فلذلك ،لله خلق الحفظ، يقبل لا فإنه ،الممكنات من بنفسه يقوم لا ما بخلاف ،للحفظ ثم ،وجوده زمان غير الوجود من له فليس ،البقاء يقبل ولا ،الوجود ويقبل فما .وجوده زمان يلي الذي الثاني الزمان هو إنما الحفظ ومتعلق .ينعدم وحافظ .مراقبة محفوظة بنفسها القائمة والعين .رقيب حفيظ فالله ،زاد من بد فلا ،وجوده في بقاء له موجود فكل ...وجوده زمان حفيظ الكون هذا غذاء وهو ،لله خلق الحافظ وذلك ،وجوده عليه يحفظ كياني حافظ الله دام ما صورته تغيرت وإن ،عينه تزال فلا ،الوجود عليه المحفوظ فالسعيد .يدرَك لا ومما يدرك ومما وكثيف لطيف من بقاؤه به بما يغذيه عليكم وإن﴿ تعالى قال ،للحفظ مجعول أنه يرى من هو الحافظين من تعالى الله أن واعلم « الدائم الحفظ عن يقول ؛(221 :3) ، » ﴾لحافظين

الإلهي الجود وأن ،عدمها حال في الممكنة الأشياء أعيان إلى ناظرا يزل لم
على بعضها تقدم من به العلم سبق ما على بالإيجاد عليها يَمْتنّ يزال لا
لا الكل الجوهر عين بقاء به ما كان ولما .بالإيجاد الوجود في بعض
يزل لم ،منها بنفسه يقوم لا مما به الممكنات بعض بقيام إلا يتمكن
إلا البقاء تقبل لا ذاتها في وهي به بقائها عليها يحفظ الإلهي الحفظ
فتح الذي الكل الجوهر لهذا يوجد الإلهي الجود يزال فلا ،وجودها زمان
الله يزال فلا ،الشرطية الممكنات من بقاؤه به ما العالم صور فيه الله
3: 263. » الدوام على له حافظا ،الدوام على خالقا

على العالَم إلى والإضافة الله إلى الإضافة بين الفرق انعكاس عن [220]
سوى ما فكل ،تعالى الله إلى الخلق أضفت فإذا « :يقول والحرية العبودية
الرحمن آتي إلا والأرض السموات في من كل إن﴿ تعالى قال ،لله عبد الله
2: 617. «وعبد حر بين بعض فهو بعضه إلى الخلق أضفت وإذا .﴾عبدا
وإذا ،والعبودية للحرية قابلا كان عينه في إليه نظرت إذا ،أخرى بعبارة
للعتق قابل غير عبدا كان لله إضافته في إليه نظرت.

،(الله عبد) نفسه في هو كما أي ،الحقيقي العبد بين التمييز عن [221]
« :يقول ،(الطبيعة عبد) نفسه في هو كما لا أي ،الحقيقي غير والعبد
عبدا سيكون فإنه ،الأمر نفس في هو كما ،لي عبدا يكون أن يرد لم فمن
نفس في هو ليس هو كما ،سلطانها تحت ويذلّ ،جهنم هي التي ،للطبيعة
4: 20. » الأمر

الفرق" قال من وأما» :يقول لله إلا تنسب لا العبودية أن عن [222]
أن ينبغي ولا ،به القائمة الصفة إلى العبد نَسبَ فإنه ،"العبودية مشاهدة
نسبة يقبل لا الحق « لكن ص 518-519)؛ :2) «الله إلى إلا تنسب
ص. ن. ،نفسه ، » العبودية

[223] ص. ن. ،نفسه

[224] 518-519. :2 ج ،نفسه

« آخر سياق في لكن ، » الأرباب العبيد « عن الفصوص في يتكلم [225]
،الربوبية أسرار من فيهم ما إلى العبودية من فيخرجوهم ،يحيروهم أي ...
ابن ، » الأرباب العبيد فهم عبيداً؛ كانوا بعدما أربابا أنفسهم فينظرون
الكتب إحياء دار ،بيروت ،عفيفي العلا أبو .تح ،الحكم فصوص ،عربي
،هو وتعريفه للحرية الصوفية تعريف بين الفرق عن ص 74؛ ،1946 ،العربية
،الوجوه جميع من بالكلية الاسترقاق الطائفة عند الحرية أن اعلم « يقول
بصفة العبد صفة إزالة عندنا وهي الله؛ سوى ما كل عن حرا فتكون

إلا عبد هو وما ،قواه وجميع وبصره سمعه الحق كان إذا وذلك ،الحق .الشخص هذا عين ثبوت مع بوجوده الحق أذهبها التي الصفات بهذه عينه من له معنى لا إذ ،حرا المحل هذا فكان ،مملوكا يكون لا والحق الحق صفات لا ،عينها الحق وهي ،الصفات بهذه موصوفا يكن لم ما فهذه ،﴾سمعه كنت﴿ قوله في الضمير بوجود الشخص عين فثبت عينها؛ فهو ،الشخص لهذا الحرية فثبتت ،عينه لا ،الحق عين والصفة ،عينه الهاء بجلاله يليق كما ،غيره لا الحق عين هي التي الصفات هذه لأحكام محل ومن ،هو عينه حيث من الشخص فهذا ،بصفته لا بنفسه سبحانه فنعته حيث صفته لا هو» (ج2، 502 ص).

[226] عن كون باطن الخلق حق، يقول « فالعالم ظاهره خلَق، وباطنه حَق؛ ومِن حُكْمِ باطنه يتصرف؛ وما يؤثر في باطنه التصرف، إلا تصرف في ظاهر من باطن؛ فما تصرّف في باطنه، الذي هو الحق، إلا الحق لا غير. فتصريفه حُكْمٌ عليه بالتصريف » 4: 21.

[227] لاحظ أن نفي الإمكان في هذا السياق يتعارض مع ما أثبتناه سابقا من أن فكر ابن عربي يقوم على الإمكان. عن نسبة الفعل إلى الله وحده يقول « فما في الوجود إلا الله تعالى وأسماؤه وأفعاله، فهو الأول من الاسم الظاهر، وهو الآخر من الاسم الباطن، فالوجود كله حق، ما فيه شيء من الباطل... ولو لم يكن الأمر كذلك، لانفرد الخلق بالفعل، ولم يكن الاقتدار الإلهي يعم جميع الممكنات، بل كانت الإمكانات تزول عنه» (3: 68)؛ وتستفحل جبريته بشكل ملفت للنظر عندما يدعو إلى الإيمان بالقضاء والقدر خيره وشره، وسواء بمعنى التوقيت أو بمعنى التعيين، يقول: « فكل شيء بقضاء وقدر، أي بحكم مؤقت. فمن حيث التوقيت المطلق، يجب الإيمان بالقدر خيره وشره، حلوه ومره، ومن حيث التعيين يجب الإيمان به، لا الرضا ببعضه. وإنما قلنا يجب الإيمان به أنه شر، كما يجب الإيمان بالخير أنه خير » . وتستفحل النزعة الجبرية عند ابن عربي بشكل كبير حينما يعلن أن لا أثر للعلم على المعلوم « فما طرأ على المعلوم شيء لم يتصف به في حال عدمه؛ فما للعلم فيه أثر» (4: 18)؛ ومع ذلك فهذه الجبرية لن تصل إلى جبرية وحدة الوجود السبيوزية التي كانت ترفض أي عناية أو تدخل أو تغير في مجرى الحوادث الطبيعة نتيجة دعاء أو صلاة أو تضرع، لأنها وحدة لم تكن تؤمن بتعالي الله عن الطبيعة ولا باتصافه بالأسماء الحسنى التي تشخصه وتفتح باب الرحمة أمام الإنسان.

[228] لعبت الغيرة الإلهية دورا أساسيا في نفي الوجود عن "الممكن"،

إنه « :الإنسان "لعين" (نفسية) ذاتية صفةً العدمية تكريس إلى سيؤدي مما
...لإمكانه يصحبه الذي الافتقار بزوال إلا [الغنى] ذلك [الإنسان] له يصح لا
يقتضيه لِما ،الله إلا بالوجود يتصف لا أن تقتضي الإلهية الغيرة أن ويرى
،محال الممكن إلى الوجود نسبة أن النظر بهذا فعلم .الدعوى من الوجود
وجود لا معدوم هو فإذا ،عينه إلى فنظر .ذلك من مانع حد الغيرة لأن
فزال ،بخاطر الوجود له يخطر فلم ،نفسي وصف له العدم وان ،له
.226 :2 » وجودها في [الإلهية] الذات حرية ،عدميته في حرا وبقي الافتقار
.الفهم لتسهيل مني إضافة معقفين بين

[229] عن ارتباط الإمكان والفقر بالنسبة للعالم يقول « ولا يتصف
كونه من علمه فإذا ،وجوده عين الحق يكون حتى ،بالوجود الممكن
عنه بغني ليس والعالم .العالمين عن غني فهو ،هو إلا علمه فما ،موجودا
.276 :3 » المرجح إلى فقير والممكن ،ممكن لأنه ،واحدة جملة

[230] عن تمييزه بين النفسين الحيوانية والناطقة وعلاقة الحرية بالجهل
لحرمة انتهاكاً المعصية تأتي ولا المخالفة تقصد ما الحيوانية فالنفس « :يقول
أنها اتفق أو ،بالشرع عالمة غير لأنها ،طبعها بحسب تجري وإنما ،الشريعة
يتمكن لا الناطقة والنفس .منها يريد ما على راكبها يوافق لا مزاج على
عن يقول ؛263 :3 » الطاهرة والأرواح العصمة عالم من لأنها المخالفة لها
ونسيان غفلة صاحب كونه في البشرية الحقيقة يلف الذي الضدي الطابع
تطلبه عنصرية نشأة والإنسان « :الإلهية بالأسماء العليم الخليفة وكونه
منه فيتصور ،ويُنهَى يؤمر ،ونسيان غفلة صاحب ،بالفعل متجاذبة حقائق
إن الخليفة لأن ،الإلهية بالأسماء أعلم الإنسان والخليفة ...والموافقة المخالفة
،بخليفة فليس وإلا ،ويُعصَى يُطاع حتى استخلفه مَن يستحقه بما يَظهَر لم
الملائكة بين مقارنته بصدد ويقول ؛268 :3 » وأفضل الجمعية في أتم فهو
عالم سُمّوا ربما ولذا ،والمخالفة المنازعة تعطي لا حقائقهم ولأن « :والإنسان
،عربي ابن ، » فيهم الكلمة تختلف لا حتى ،أصلا نهي عندهم وليس ،الأمر
،الفتاح عبد سعيد تحقيق ،عربي ابن رسائل ضمن ،الحق نسخة كتاب
من المخالفة موقع عن ويقول ص274؛ ،2001 ،العربي الانتشار ،بيروت
منه تقع فلم الخليفة هذا من وقعت التي المخالفة وأما « :الإنسان-الخليفة
كان أنه حيث من وقعت وإنما ،مرتبته حيث من ولا ،ذاته حيث من
.ص 275 ،نفسه ، » والعاصي للطائع جامعا وقبضه ،وللمخالف للموافق حاملا

[231] عن أن إدراك العينية سبيل لنيل الحرية، وإدراك الاستعدادات
لا ،حرا كان ،عينه مع الممكن وقف إذا « :يقول العبودية لإدراك سبيل

في مقام لنا فليس .فقيراً عبدا كان ،استعداداته مع وقف وإذا فيه؛ عبودية
الحرية المطلقة إلا أن يكون ما مشهدنا ذكرناه » الفتوحات، م2: 226-227.
غير أنه في سياق آخر يحذر من وصفه تعالى بالحر، لأن هذا [232]
الوصف ثبوتي، والله لا يوصف بأوصاف ثبوتية مخافة تكثيره، وإنما يوصف
بأوصاف سلبية. وحتى لا نقع في الحيرة جراء تضارب أقوال ابن عربي،
نشير إلى أن جعله صفة الحرية ثبوتية هي فقط بالنسبة لله، لارتباط
حريته بالغنى، وإلا فإن الحرية بالنسبة للإنسان هي صفة سلبية لارتباطها
بالعدمية أو بالأحرى بالشعور بالعدمية.
عن المعنى المنطقي أو الدلالي الذي يتخذه لفظ الغنى، أو الحرية، [233]
يقول: « ومن لا يشهد هذا المقام فانه لا يعلم أبدا مدلول قوله ﴿إن
الله غني عن العالمين﴾، أي هو غني عن الدلالة عليه، إذ لو أوجد العالَمَ
للدلالة عليه، لما صح له الغنى عنه... وعلى من يدل؟ وهو [الله] أظهر
وأجلى مِن أن يُستدَل عليه بغيرٍ، أو يتقيد تعالى بسوَى؛ إذ لو كان الأمر
كذلك، لكان للدليل بعض سلطة وفخرٍ على المدلول. ولو نصبه المدلول
دليلا، لم ينفك هذا الدليل عن مرتبة الزهو بكونه أفاد الدال به أمراً لم
يتمكن للمدلول أن يوصل إليه إلا به، فكان يبطل الغِنى والحرية، وهما
ثابتان لله تعالى. فما نَصَبَ الأدلة عليه، وإنما نصبها على المرتبة، ليُعلم أن
لا اله إلا هو. فهذا "لسان الخصوص" في الحرية » 2: 226-227؛ عن غنى
الله عن الدلالة عليه بالحدود يقول: « فقول من قال في التفرقة أنها
إشارة" مَن أشار إلى خلق بلا حق"، فمشهوده ما أعطته الحدود؛ والحدود
لم يكن لها ظهور إلا في الخلق، إذ كان الحق لا يُعرَف، لأنه الغني عن
العالمين، أي هو المنزه عن أن تدل عليه علامة، فهو بغير المعروف حد،
المجهول بالحد، والحدود أظهرت التفرقة بين الخلق، وكل إنسان من أهل
الذوق لا يتعدى في إخباره منزلة شهوده وذوقه، لأنهم أهل صدق لا
يخبرون أبدا إلا عن شهود، لا عن خبر » 2: 518؛ نلاحظ حرص ابن عربي
تمييز أهل الذوق عن أهل البرهان والأخبار بكونهم لا يخبرون إلا عن
شهود" وذوق"، لا عن حد أو إخبار.
ونجده أحيانا يربط الدعوة بالله من حيث أسماؤه لا من حيث [234]
هويته: « ... إن الدعوة إلى الله، مَا هي من حيث هويتُه، وإنما من
حيث أسماؤه » ، فصوص الحكم، م.م.، ص72؛ ويعبّر عن هذه العلاقة
الإضافية بين الإله والمألوه بعبارة فلسفية قائلا « الوجود الحادث والقديم
مربوط بعضه ببعضه ربط الإضافة والحكم، لا ربط وجود العين » الفتوحات

.الوجود وحدة وطأة من التخفيف صيغ من أخرى صيغة وهذه .363 :3
:يقول ،والمأمور الآمر بين ،والمطلوب الطالب بين التبعية علاقة عن [235]
« والسؤال طلب وقوع ،الإجابة فإنه قال ﴿أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾،
والإجابة أثر في المجيب اقتضاه السؤال. فمن سأل ،أثّر ومن أجاب .تَأثر
فالحق آمر اقتضى له ذلك حال المأمور، والخلق داع اقتضاه حال المدعو،
لأن الداعي يرجو الإجابة لما تقرر عنده من حال المدعو. والآمر يرجو
الامتثال من المأمور، لما علمه من حال المأمور. فحال المأمور جعل للآمر أن
يكون منه الأمر، وحال المدعو جعل للداعي أن يكون منه الدعاء. وكل
واحد فحاله اقتضى أن يكون آمرا وداعيا. فالدعاء والأمر نتيجة بين
مقدمتين، هما حال الداعي والمدعو، والآمر والمأمور» 4: 17-18؛ ووجدنا
ابن عربي ينظر إلى الحرية الإنسانية من زاوية الهِبَة الإلهية، فتتجلى بهذه
الجهة باعتبارها قدرة على التصريف في الطبيعة نتيجة الدعاء والطلب: «
وإذا كان عبدا لي بدُعائه إياي، ولم يتكبر في نفسه أن يكون عبدا لي عند
نفسه، أعطيتُه التصريف في الطبيعة، فكان سيدا لها، وعليها، ومصرّفا لها،
ومتصرفا فيها، وكانت أَمَتُه، فانظر ما فاته من العز والسلطان « 4: 20.
الحق من حيث هو لا إله يمكن وصفه بالحرية: « وأحلناها في [236]
حق الحق من كونه إلها لارتباطه بالمألوه ارتباط السيادة بوجود العبد،
والمالك بالملك، والمِلك بالمُلك « 2: 226؛ عن الحفظ المتبادل بين العالم
والإنسان يقول: « ولما كان العالم لا بقاء له إلا بالله، وكان النعت الإلهي
لا بقاء له إلا بالعالم، كان كل واحد رزقا للآخر، به يتغذى لبقاء وجوده،
محكوما عليه بأنه كذا... فيحفظنا كونا، ونحفظ كونِه//إلهاً وهذا القول ما
فيه إفك؛ فلا غرو أن في الكون كل يقر//حالة لملك الملك بالرق والملك «
3: 364.
عن تصرف العبد في سيده، بل وسيادته عليه، وكيف تؤدي [237]
العبودة إلى السيادة يقول: « لا يملك المملوك إلا سيده، ولهذا يُسِّمي
الترمذي الحكيم الحق سبحانه ملك الملك غير سيده، ما يملك عبد، فإن
العبد في كل حال يقصد سيده. فلا يزال يصرف سيده في أحواله في جميع
أموره، ولا معنى للمُلك إلا التصريف بالقهر والشدة. ومهما لم يَقُم السيد
بما يطلبه به العبد، فقد زالت سيادته من ذلك الوجه. وأحوال العبد على
قسمين، ذاتية وعرضية؛ وهو بكل حال منها يتصرف في سيده. والكل عبيد
الله. فمَن كان دنيء الهمة، قليل العلم، كثيف الحجاب، غليظ القفا، ترك
الحق وتعبد عبيد الحق، فنازع الحق في ربوبيته، فخرج من عبوديته، فهو

فإذا .مختص ولا ،مصطنع بعبد هو فليس ،الأمر نفس في عبدا كان وإن سيده في فتصرف ،لله خالصا عبدا كان الله عباد من أحداً يتعبد لم بحسب الدوام على خلافا العبد هذا شأن في الحق يزال فلا ،أحواله بجميع ،بأمورهم القائم لأنه ،سيدهم القوم ص"خادم قال .الأحوال في انتقالاته ،التصريف صورة عرف فمن .أحوالهم تقتضيه بما القيام عن عاجزون لأنهم ،سيده أمر بامتثال العبد فيتصف ،العبد مرتبة من السيد مرتبة عرف مع حاله من قررنا ما مع العبد يتفرغ فلا ،عبده بضرورات بالقيام والسيد العبد ذلك أن عيانا يشهد لأنه ،فيه يتصرف عبدا يقتني أن سيده حال عبدا كان وإذا .لله عبد مثله أنه فيعلم ،تصرفه سيده في يتصرف الآخر ؛63-64 :4 » بحجاب إلا عبد ملك فما .العبد هذا يتعبده أن يصح لم ،لله الوجود؛ في السيادة له عبد//تصح كل عبودة صحت إذا « شعرا ويقول .384 :3 » المزيد أعلام بذاك وتبدو//عليه سيده مثل فيحكم

[238] « :والفقر الغنى مع علاقة في والإلهي الذاتي النعتين عن يقول يطلب ربا كونه ومن ،﴾العالمين عن غني﴿ ووجوده ذاته حيث من فالله الربوبية حيث ومن ،يَطلب لا العين حيث من فهو .شك بلا المربوب أن بد لا العالم في حكم كل أن ذكرنا وقد .وتقديرا وجودا المربوب يَطلُب وبه ،لذاته الحق يستحقه الذي الذاتي النعت إلا ،إلهي نعت إلى يستند .363-364 :3 » غنيا كان

[239] شرط ومن « :النوافل عن كلامه سياق في التصرف عن يقول قواه وجميع ورجله ويده وبصره سمعه الحق يكون أن المقام هذا صاحب إلا الوصف هذا يكون ولا ،لحق حق في بحق إلا يتصرف فلا ،له المصرفة .268 :2 » لمحبوب

[240] تعلقها أحدية بسبب مختارة الإلهية المشيئة تكون أن امتناع عن نفسه؛ إلى الحق رجوعَ لجوّزنا الاختيار تقتضي المشيئة كانت ولو « :يقول فمحال ،المرجح من الترجيح من الجواز يطلبه لما ،للجواز بمحل الحق وليس يكون أن محال لأنه ،الجواز عليه محال لأنه ،المشيئة في الاختيار الله على أحدية فالمشيئة ،لذاته المرجح فهو ،أمر دون أمرا له يرجح مرجح لله .374-375 :3 » فيها اختيار لا التعلق

[241] ،(العموم بلسان الحرية) الصوفية الطريقة في الحرية معنى عن فهو الخلق إلى الحرية أضيفت فإذا» :يقول الأغيار رق عن الحرية وهي قلوبهم على لمخلوق ليس أي ،الحق رق عن لا ،الغير رق عن خروجهم وأما « ويضيف ؛408 :1 «الطريق في الحرية معنى فهذا ،حكم ولا سبيل

حر فهو ،الله إلا كونٌ يسترقه لا من القوم عند فالحرية ،العموم لسان
،الله لغير عبدا يكون فلا ،لله محققة عبودة فالحرية .الله سوى ما عن
. 2: 226-227 «خلق بما فوقّ ،ليعبده خلقه الذي

عن استكبر من « :الأسباب وعبادة الله عبادة جدلية عن يقول [242]
من فكان ،الأسباب تعبَّدَتْه ،الضر وكشف السراء في يدْعُني ولم ،عبادتي
4: 20. » الجاهلين

عن والبعد الهجرة بعضهم من للحق الانقطاع هذا يقتضي قد [243]
توّجه إلهي عبد فكل» :الأكوان جميع من للحرية طلبا والحيوان الخلق
ذلك بقدر لله عبوديته من نقص فقد ،المخلوقين من حق عليه لأحدٍ
عبدا يكون فلا ،به سلطان عليه وله بحقه يطلبه المخلوق ذلك فإن ،الحق
انقطاعهم الله إلى المنقطعين عند رجح الذي هو وهذا .لله خالصا محضا
والخروج الناس من والفرار والسواحل والبراري الساحات ولزومهم الخلق عن
1: 196. «الأكوان جميع من الحرية يريدون فإنهم ،الحيوان ملك عن

وأما « :يقول حجاب إلى المفرط والبعد المفرط القرب تحول عن [244]
كان فإذا ...المُفرط كالبعد ،حجاب وهو ،المفرط بالقرب يؤذن فإنه الاستغناء
ذلك في وكان ،المطلوب حصل ،والبعد القرب بين معلوم قدر على العارف
الجامعين البرازخ لأهل إلا يحصل لا الشرف كان إذ ،للإنسان التام الشرف
في قرّبك فقد أفقرك وإذا ،القرب غاية في أبعدك فقد أغناك فإذا ...الطرفين
4: 308. » البعد غاية

،الغفلات محل الإنسان فإن « :يلي كما والفقر الغفلة بين يقرّب [245]
2: 265. » بالذات فقير وهو

،بالذات فقير فالإنسان « :بالذات والفقر بالعرَض الغِنَى عن يقول [246]
له عرَض أمر وذلك ،بالصورة غني لأنه بالعرض غني وهو ،ممكن لأنه
الحق غنى بين الفرق عن ؛308 :4 » للحق مقصودا كان وإن ،إليه بالنسبة
،تعالى للحق ذاتية صفة الغنى أن الله أيدك اعلم « :يقول الإنسان وغِنَى
...العالمين عن بالله النفس غِنَى فهو ،للعبد الغِنَى وأما ...الحميد الغني فهو
الله فإن ،المال عن غناه ويصح ،يصح لا العالَم عن الإنسان غِنَى فإن
من وهي الأشياء بعض أعيان استعمال في العبد مصالح جعل قد سبحانه
خصصه فلذلك ،العالم عن له غنى فلا ،استعمالها عن له غنى فلا ،العالَم
جل ذاته حيث من تعالي الله إلا العالم عن بالغِنى يوصف فلا .بالمال
فهو ،الغنيّ عن بغنيّ الإنسان فليس ،العالم من الإنسان في والغنى .وتعالى
3: 265. أيضا انظر ؛2: 264-265 ، » إليه فقير

[247] « يقول ،عالَم هو بما العالَم مشاهدة أي ،المحجوبة التجربة عن هذا من بد لا [و] ،عالما يراه وهو ،العالم عن الغنى طعم ذاق من محجوب أنه إلا .الإلهي الغنى من وافر نصيب على حصل فقد ،الشرط عنه بالغنى اتصف ولهذا ،له مشهود العالم لأن ،حقه في الأرفع المقام عن « 4: 308.

[248] هو بما العالَم مشاهدة أي ،للحرية المحجوبة غير التجربة عن الحق كان فلو « :يقول عبودة إلى تتحول التي التجربة وهي ،حق الأعلى المقام وحاز ،الله إلى بالفقر لاتصف ،العالم إلى ناظر وهو ،مشهوده » وجل عز ربه ملازمة ذلك في لأن ،الله إلى الفقر ملازمة وهو ،حقه في 4: 308.

[249] إلى تنظر الأولى كون إلى العبودية إلى بالقياس العبودة شرف يرجع لك يحصل ما تدري فلا العبودة مقام وأما» :نسبة بلا الكون وإلى الله وهو ،الكون وعن تعالى عنه فيه النَّسب تنفي فإنك ،به العلم من فيه إمكانه مع الكون يبقى أن الطائفة عند يصح لا لأنه ،جدا عزيز مقام بالنسب يسميه ما وعن ؛214 :2 «لغيره واجب بالذات وهو ،نَسَب بغير أي ،والعبودة العبودية بين رجل يقال ،النَّسَب ياء بغير» :يقول المجهول لا عبد فهو ،من إلى تم ما فإنه ،يُنسَب فلا ،مجهول ونسَبُه ظاهرة ذاته ،شاهد لمن كان عبوديته شاهد فمن ،للعبد صفة والعبودية» ؛215 :2 «عبد من الله عبيد فهم ،العبودية إلى لا العبودة إلى الله عباد يُنسَب ولهذا ،العبودية نسبة يقبل لا الحق فإن ،العبودية إلى نسبتهم بخلاف ،نسبة غير لم < ف > العبودية شاهد فمن ،العبد عين لا ،العبد صفة عين لأنه إلى يضاف ما وبين ،الصفة إلى ينسب ما بين ففرْقٌ .لله عبدا كونه يشاهد العبودية وبين ،والخصوصة الخصوصية بين رجل اللسان أهل قال .الله 519؛ -518 :2 «السيد إلى نسبة والعبودة ،إليها نسبة والعبودية ،والعبودة العبودية « (العبارة لتستقيم حذفته ما تعني < > العلامة أن إلى أشير) إلى ولا الله إلى لا نسب غير من مخلصة والعبودة .العبودة إلى نسب فمقام ...النسب بياء تجيء لم ولذلك .إليه النسب يقبل لا لأنه ،نفسها البسطامي يزيد أبو قال .إلهي بنعت وليس ،والافتقار الذلة مقام العبودية الله إلى به يتقرب نعت كل رأى إذ الله إلى به يتقرب سببا وجد وما له الله قال إليك؟ أتقرب ذا بما يارب قال عجز فلما ،مدخل فيه للألوهية لي ليس بما إلي تقرب به يخاطبهم أن أوليائه مع الله عادة جرت بما الذلة والافتقار. وهنا سر لا يمكن كشفه...» 2: 214.

الله إلى تُضَف لم إن الأعمال حقوق اغتصاب عن ؛518 :2 ،نفسه [250]
أضيفت وإن ،عاملها إلى إلا تضاف لا الأعمال فإن « :يقول الحقيقي فاعلها
إلى غير عاملها فقد غصبتها حقها « 3: 268.

بالإمكان الله العباد أفعال إضافة مسألة يربط ؛126 :4 ،نفسه [251]
عباد مِن أن غير « :الثابتة الأعيان عالم السياق هذا في يعني الذي العقلي
،ذلك أشهده فمن ذلك؛ يشهده لم مَن ومنهم ،ذلك على أشهده مَن الله
أنه شهودا القطع على فيعلم ،فعل وما ،بالفعل يكون أن يمكن ما وقال
له ير لم لأنه ،العقلي الإمكان عن لخروجه إلا الفعل وقوع امتنع ما
ما الوجود في يقع فكيف .لله العلم أعطت التي الثابتة الأعين في صورة
لا عين له في الثبوت « 4: 126.

العبودة نوع عن ، « العبودية من أشرف العبودة » كانت هنا من [252]
فهي العتق تقبل لا التي العبودة وأما» :يقول والعتق الحرية تقبل التي
،للخلق وعبودة ،لله عبودة :أقسام ثلاثة على العبودة فإن ،لله العبودة
من العتق يقبل ولا .نفسه إلى منسوب فهو ،العبودية وهي ،للحال وعبودة
وهي ،حرية في عبودة قسمين على وهي ،الخلق عبودة إلا الثلاثة هذه
،الملك وعبودية أحرارا؛ كانوا وإن ،الأسباب عبيد فهم ،للأسباب عبوديتهم
فيدخلها ،والشراء البيع يدخلها التي العموم في المعروفة العبودية وهي
الرجولية فكمال» :العبودة كمال ذاتية عن حتى ويتكلم ؛199 :4 «...العتق
،عارض وكمال العبودة ،ذاتي فبين المقامين بين ما الكمالين...» ج 2، 574.

الأكابر وأما « قائلا الملامية مصطلح شرح سياق في بيّنه ما وهذا [253]
رأوا حين ،الله من ومكانتهم أحوالهم ستر في عليهم فيطلق [الملامية من]
يروا لم لكونهم فيها بينهم فيما واللوم الأفعال ذم في وقعوا إنما الناس
والذم اللوم فناطوا ،يده على ظهرت ممن يرونها وإنما ،الله من الأفعال
ظهرت بمن اللوم تعلق لَمَا ،لله الأفعال أن ورأوا الغطاء كُشِف فلو ،بها
على ،يده وصارت الأفعال عندهم في هذه الحالة كلها شريفة حسنة « :3
35. (بين العلامتين [ ] إضافة مني).

وأما « :يقول الإبداعية بأبعادها الحرية البارئ اسم إمداد عن [254]
،الاستنباطات أصحاب المهندسين للأذكياء الإمداد يكون فمنه البارئ الاسم
وهو ،يأخذون الاسم هذا عن ،الغريبة الأشكال والواضعين ،الصنائع والمخترعين
أرباب الاسم هذا أيضا ويمد ...الميزان في الصورة حسن في للمصورين المُمِد
.تقييد غير من الإطلاق على المنفقين لا ،خاصة المسبغة وقت في الجود
بينه ما ،الحرية مقام في أقيم لمن إلا الرجال من ينظر لا الاسم وهذا

وبين من أقيم في العبودية إمداد » 2: 424-425.

[255] وأما الاسم البصير فإنه يمد أهل الحرية والعبودة، وإمداد أهل الحرية أكثر، ونظره إليهم أعظم. وهذا الاسم، والاسم البارئ، يمدان أهل الفصاحة والعبارات، ولهما إعجاز القرآن وحسن نظم الكلام الرائق» 2: 425.

[256] ابن عربي، اصطلاح الصوفية، رسائل فلسفية، بيروت، ب. ت.، ص 11.

[257] عن أهمية معرفة الأصل في حصول الكرامة يقول: « ... أن تنظر إلى أصلك، فتعرف حقيقتك، فإنك ما تعاليت حتى غاب عنك أصلك؛ فطلبُك على أصلك طلبك الغيب؛ ومن عينه عرف أصله عينه، أي نفسه، ومن عرف نفسه، عرف ربه، ومن عرف نفسه لم يرفع رأسه، ومن عرف ربه رفع رأسه، فإنه مخلوق على صورة ربه، ومن نعوت ربه الرفيع « ، 2: 103.

[258] ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، ط 2، بيروت، 1980، ص 153؛ كما يقول: «كل شيء فيه كل شيء» التجليات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربي، بيروت، دار إحياء التراث الإسلامي، ب. ت.، ص 23.

[259] ولا شك أن هناك أوجه شبه كثيرة تجعل مذهب الشيخ الأكبر في "وحدة الوجود" يتقاطع مع مذهب الشيخ اليوناني، أفلوطين، في الوحدة المطلقة، ككلامه عن عدم دخول الواحد المطلق في أية نسبة أو إضافة وجودية كانت أو منطقية، ومن ثَم عدم قابلية الواحد للإدراك والوصف، واستحالة اندراجه تحت أي مبدأ أو مقولة أو ماهية أو حدّ. وهذا يطبع مذهب شيخنا المورسي بطابع "أحدي (إينولوجي)" واضح.

[260] ابن عربي، رسالة الأنوار، ضمن رسائل ابن عربي، م.م.، ص 1؛ ويقول «كل ما في الوجود واحد» كتاب الألف، ضمن رسائل ابن عربي، ص 4: 7-8؛ كما يقول شعراً: «لا تراقب فليس في الكون إلا *** واحد العين وهو عين الوجود »، ابن عربي، الفتوحات المكية، بيروت، دار الفكر، ص 2: 211؛ وفي كتاب فصوص الحكم كثير من الأقوال المعبرة بقوة عن وحدة الوجود كقوله: «وهو من حيث الوجود عين الموجودات» ص 76؛ وقوله «والعين واحدة، واختلفت الأحكام» ص 77؛ وقوله «الحق المنزه هو الخلق المشبه» ص 78؛ وقوله «ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات... ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها، وكلها حق... » 80؛ «وإن العالم ليس إلا تجليه... » 81؛ «فلا تنظر إلى الحق *** وتعريه عن الخلق»، ص 93.

موصوف الله أن اعلم» يقول الوجود لوحدة التطابقي المفهوم عن [261]
الحق إن أقول بل ،الممكنات من بالوجود موصوف معه شيء ولا ،بالوجود
الحق وجود فعين» شعراًً يقول كما ؛429 :3 ،الفتوحات «الوجود عين هو
استفادته الذي الوجود عين الحق» يقول؛ ثم ؛7 :4 ،نفسه «الممكنات عين
أعيان في الحق وجود فهو ندركه ما فكل» ؛211 :3 ،نفسه «الممكنات
الصور اختلاف حيث ومن ،وجوده هو الحق هوية حيث فمن .الممكنات
لأنه ،الحق هو ظلا كونه أحدية حيث فمن ...الممكنات أعيان هو فيه
كما ؛103 الحكم فصوص «العالم هو الصور كثرة حيث ومن ،الأحد الواحد
،«نفسه وعين الأشياء عين لأنه شيء يسعه لا المطلق الإله فإن» :يقول
نفسه، ص 226.

سارية الأحدية فصارت» :يقول الوجود لوحدة السرياني المعنى عن [262]
كما ص 10؛ ،نفسه كذلك انظر ؛16-15 .ص 3 ،الألف كتاب ،«موجود كل في
ابن «حال عالم كل وفي ،وجه صورة كل في له ،التجلي عام فإنه» يقول
الموجودات في الحق سريان ولولا» ويقول ؛211-212 :ج2 ،الفتوحات ،عربي
إله بين مقارنته وعن ص 55؛ ،الحكم فصوص ،«وجود للعالم كان ما بالصورة
الإله وهو ،الحدود تأخذه المعتقدات فإله» :يقول المطلق والإله المعتقدات
الأشياء عين لأنه شيء يسعه لا المطلق الإله فإن ،عبده قلب وسعه الذي
كل بحد محدود فهو» الحق عن يقول كما ص 226؛ ،نفسه ،«نفسه وعين
مسمى في الساري فهو .الحق حد وهو إلا شيء يُحَد فما .محدود
عين فهو .الوجود صح لما كذلك الأمر يكن لم ولو ،والمبدَعات المخلوقات
فإن» ص 111؛ ،نفسه ،« بذاته ﴿حفيظ شيء كل على فهو﴾ ،الوجود
،نفسه ،«شيء كل عين يراه بل ،شيء كل في الحق يرى من العارف
بنور إلا تم وما ...الخلق صورة عين في واحد نور هو وإنما» ص 192؛
«الحق ،الفتوحات :3 116.

،الأسماء في الكثرة فوجود» :التجليات واختلاف الذات وحدة عن [263]
فصوص «الذات هو الذي العين إلا وليس ،عدمية أمور وهي ،النسب وهي
76.

الماء لون" الجنيد قال ما عرف لو إذ» :يقول العقائد وحدة عن [264]
صورة كل في الله وعرف ،اعتقده ما اعتقاد ذي لكل لسلّم "إنائه لون
ليُعبَد الوجود في الله من حكمة» يقول كما ص 226؛ ،نفسه ،«معتقَد وكل
بما وتكفر ،مخصوص بعقد تتقيد أن فإياك» ص 194؛ ،نفسه ،«صورة كل في
فكن :عليه هو ما على بالأمر العلم يفوتك بل ،كثير خير فيفوتك !سواه

من وأعظم أوسع تعالى الله فإن ،كلها المعتقدات لصور هيولى نفسك في
،«﴾الله وجه فثَم تولوا فأينما﴿ يقول فإنه ،عقد دون عقد يحصره أن
.ص 72 ،نفسه ،«معبود كل في الله غير عُبد فما» ص 113؛ ،نفسه

[265] وعندنا» يقول الإنسانية الحقيقة وحدة بمعنى الوجود وحدة عن
حق والباطن خلق فالظاهر ،الحق صفة لا ،الحق عين هي العبد صفة أن
في قال ولذلك» :الكامل الإنسان سياق في ويقول ؛563 :2 ،الفتوحات ،«
هي التي الإلهية الحضرة لنعوت الجامع البرنامج هو الذي -آدم خلق
صورته وليست ،"صورته على آدم خلق الله إن" -والأفعال والصفات الذات
الإنسان هو الذي ،الشريف المختصر هذا في فأوجد .الإلهية الحضرة سوى
الكبير العالم في عنه خرج ما وحقائق الإلهية الأسماء جميع ،الكامل
،« الصورة لكمال والسفل العلو له فسخر ،للعالم روحا وجعله ،المنفصل
نفسُه وليست ،نفسَه عَرف [الإنسان] نفسِه فَمِن» ص 199؛ ،الحكم فصوص
.ص 122 ،نفسه ،«الحق لهوية بغيرٍ

[266] .ص 60 ،التراجم كتاب

[267] سعاد .تح ،الإلهية الأنوار ومطالع القدسية الأسرار مشاهد كتاب
الحكيم وبابلو بينيتو، مورسيا، 1994، ص 107.

[268] ،الألف رسالة «الواحد إلا ثم فما» يقول كما ص 1؛ ،الأنوار رسالة
5: 7.

[269] .ص 174 ،الحكم فصوص

[270] .ص 204 ،نفسه

[271] ،صورته فالعالم» يقول الموضوعية الوجود لوحدة المعنى هذا عن
والروح الصورة بين العلاقة وعن ص 111؛ ،نفسه «له المدبر العالم روح وهو
وفي﴿ عنك خرج ما وهو ﴾الآفاق في آياتنا سنريهم﴿ تعالى يقول«وقال
من ﴾الحق أنه﴿ للناظر أي ﴾لهم يتبين حتى﴿ ،عينك وهو ﴾أنفسهم
لك وهو ،لك الجسمية كالصورة له فأنت .روحك وهو صورته إنك حيث
.ص 69 ،فصوص «جسدك لصورة المدبر كالروح

[272] في فليس» :يقول العالم وروح صورة الحق بأن القول تداعيات عن
ظهر أي ،الله أوجده ،الرحمن صورة على لأنه العالم هذا من أبدع الإمكان
فنحن .الطبيعية الصورة بوجود الإنسان ظهر كما ،العالم بظهور تعالى وجوده
إلا التدبير كان فما .لها المدبرة الصورة هذه روح وهويته الظاهرة؛ صورته
وهو ،"بالصورة" والأخر ،"بالمعنى" الأول فهو .منه إلا يكن لم كما ،فيه
.ص 172 ،نفسه ،«بالتدبير "و"الباطن ،والأحوال الأحكام بتغير "الظاهر"

[273] أعني- "بصورته أو" قولنا وأما» :يقول بالأسماء الصورة علاقة عن بها الحقُّ تَسمَّى التي العُلَى والصفات الحسنى الأسماء فأعني -العالم صورة ذلك معنى وجدنا إلا به تَسمَّى اسم من إلينا وصل فما .بها واتصف ،نفسه ،« العالم بصورة إلا أيضا العالم دبر فما العالم؛ في وروحه الاسم ص 199.

[274] مذهبنا وأما» يقول الممكنة الموجودات في الوجود عرضية عن الاتصاف تقبل لأن لا ،مظهرا تكون لأن ممكنة هي إنما الممكنة فالعين بل ،الموجود عين الممكن في الوجود فليس .عينها الوجود فيكون ،بالوجود لأن ،حقيقة لا ،مجازا موجودا الممكن يسمى به ،الممكن العين حال هو أيضا ويقول ؛99 :2 ،الفتوحات «موجوداً الممكن يكون بأن تأبى الحقيقة انظر ؛277 :3 ،نفسه «الذاتي الوجود يقبل أن الممكن على ومحال» ،الفصوص 103 ص.

[275] للمعرفة الصوفي الطريق ،تشيتيك .و انظر:
William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge, New York, 1989, p. 79.

[276] ،الأحدية بحر في أغرقني اللهم» :ب تبتدئ التي الصلاة وهي القادر عبد ويقول الواحد»؛ لجة في واغمرني ،التوحيد وحل من وانشلني الأحدية انتشأت الوحدة مرتبة ومن» :الثلاث الوحدات هذه عن الجزائري برزخا فكانت ،للأحدية والثالثة ،للوحدة الثانية المرتبة هي التي والواحدية ولهذا .لهما معددا وجه من بينهما وفاصلا موحدا ،وجه من بينهما جامعا لأن ،الجمع وأحدية والوجود الجمع مرتبة المرتبة هذه أسماء من كان ،المواقف ،« المطلق الوجود مرتبة والواحدية ،المطلق العدم مرتبة الأحدية ،الجزائر ،1996 الموقف 248، ج 2، ص 2.

[277] على ثناء هو الله على الثناء أن مسألة عن ص 70؛ ،فصوص إنما إنه المعتقد في قلنا كما عليه يكون الذي بالثناء أي ...» يقول النفس فهو عمله من كان وما ،نفسه به وربط معتقده في الذي الإله على يثني مدح فإنما الصنعة مدح من فإنه ،نفسه على إلا أثنى فما ،إليه راجع وإله .صانعها إلى راجع حسنها وعدم حسنها فإن ،شك بلا الصانع ثناؤه اعتقده ما على فثناؤه :صنعه فهو ،فيه للناظر مصنوع المعتقدات ،نفسه «ذلك له يكن لم أنصف ولو ،غيره معتقَدَ يذم ولهذا .نفسه على الحق يَعرِف فلا ،للحق الحق اترك» :به الحق معرفة عن ويقول ص 226؛ إلا الحق» ،كتاب التجليات، 40 ص.

ولا كيف فلا» يقول الميتافيزيقي العالم عن للمقولات نفيه عن [278]
وهو ،كم ولا جوهر ولا عرَض ولا إضافة ولا وضع ولا متى ولا أين
ظاهر فعل أو معين وفاعل محقق انفعال إلا العشرة من بقي وما ،المقدار
يُجهَل ولا ،عينُه يُعلَم ولا ،خبرُه يُعرف ولا ،أثره برئ مجهول فاعل من
«كونه الفتوحات، 2: 211.
الألف كتاب، 12 ص. [279]
،الواحد الاتجاه ذات الإضافة من النوع هذا عن ص 12؛ ،نفسه [280]
انظر كتابنا الوحدة والوجود عند ابن رشد، الدار البيضاء، 2002،
101-100 ص.
عرف ومن» :يقول والواحد الأعداد بين والإثبات النفي علاقة عن [281]
هو المنزه الحق أن علم ،إثباتها عين نفيها وأن ،الأعداد في قررناه ما
الخلق المشبه ،وإن كان قد تميز الخلق من الخالق ،« فصوص، 78ص.
في التجلي عن 215؛ :2 ؛307 :1 ؛253 :1 ،الفتوحات انظر [282]
الأعداد، انظر نفسه، 2: 519، 581؛ 3: 127.
الألف كتاب، 5 ص: 14-15. [283]
على القائم فإنه ﴿كنتم أينما معكم وهو﴾« :يقول القيومية عن [284]
كتاب ايضا انظر ص 19؛ ،التراجم كتاب «شيء كل به القائم ،شيء كل
الألف، 12 ص.
الحكم فصوص، 122 ص. [285]
الأنوار رسالة، 2 ص. [286]
فقال ...» :يقول والعدد الواحد بين والإخفاء الإظهار علاقة عن [287]
،الأعداد لإظهار المراتب في الواحد سير على تنبيه فهو ﴿يسري إذا والليل﴾
«الظاهر جهة من الأعداد في الوحدانية عين لطموس بالليل عنه وكنى
في سار الواحد وكذلك» الصفحة نفس في يقول كما ص 10؛ ،الألف كتاب
جميع الأشياء... فصار لا يظهر في الأعداد»، نفسه، ن. ص.
نفسه الحق ووصف» :يقول والروحية الطبيعية الحجب عن [288]
«اللطيفة الأرواح وهي ،والنورية ،الطبيعية الأجسام وهي ،الظلمانية بالحجب
فصوص، 54.
الفتوحات، 2: 72. [289]
نفسه، 2: 95. [290]
الفتوحات انظر، 2: 303. [291]
العبد صفة أن رأى البصيرة عين عن الجهل حجاب ارتفع فإذا» [292]

العلم حجاب بين ويفرق ؛563 :2 ،نفسه «عندهم الحق صفة عين هي
حجاب فينا وللجهل ،السَّنا حجاب فينا فللعلم» :قائلاً الجهل وحجاب
الظلام» ،نفسه ،3: 226.

[293] ،الأحد موطن الأحدية فإن ،بعد أما» يقول الحجب تعاقب عن
الحقائق لأن سواه الأحدية في يراه فلا ،أبدا يرفع لا العزة حجاب عليها
من مستويات أربعة عن أحيانا ويتكلم ص 3؛ ،الألف كتاب «ذلك تأبى
،وصفه فالتوحيد ،وحداني منه الاسم ،التوحيد علم ذلك وفوق ...» :الوحدة
فالاسم ،الوحدانية علم وفوقهما ،متحد منه فالوصف ،الاتحاد علم وفوقه
لها أسماء هذه .أحد منه الاسم ،الأحدية علم ذلك وفوق ،واحد منه
بعضها مشاهدات لها وعلوم علوم عنها وأنوار أنوار لها وأوصاف صفات
رسائل ضمن ،الرازي الإمام إلى رسالة ،«عليم علم ذي كل وفوق بعض من
ابن عربي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 11-12 ص.

[294] فحضرة» :مثلا يقول والذات والألوهية الربوبية بين التراتب عن
في رسالة ،«الذات حضرة عن تأخرها الإلهية الحضرة عن متأخرة الربوبية
عبد سعيد وتقديم تحقيق ،عربي ابن رسائل ضمن ،الإلهية الذات أسرار
الفتاح، بيروت، الانتشار العربي، 2001، 195-196 ص.

[295] كتاب التراجم، 61 ص.

[296] فصوص الحكم، 56 ص.

[297] نفسه، 112 ص.

[298] الفتوحات، 3: 276؛ عن عدم قابلية الأحدية للمعرفة يقول: «وأما
لا لأنها ،عليها يُحكَم حتى ماهية لها تُعرَف فلا نفسها في الذات أحدية
عدم وعن ص 289؛ ،ج2 الفتوحات «شئ يشبهها ولا ،العالم في شيئا تشبه
حد بعلم إلا حدُّه يُعلم لا فإنه ،الحق حد يُجهَل فلذلك» :للحد قابليتها
كل صورة، وهذا محال: فحد الحق محال» ،فصوص، 68 ص.

[299] يقول عن استحالة التجلي في الأحدية: «لا يأخذه أحد من حيث
أحديته. ولهذا منع أهل الله التجلي في الأحدية...»، نفسه، 81 ص.

[300] الفتوحات، 2: 257.

[301] انظر أفلاطون، البارمنيدس، ت جرجي باربرة الدمشقي، دمشق
1976، 180-202 ص.

[302] عن الغيب الذاتي يقول: «فإن قلت وما الهو؟ قلنا الغيب الذاتي
الذي لا يصح شهوده، فهو ليس ظاهرا ولا مُظهِراً»، الفتوحات، 2: 128؛
ونقرأ وصفا له: «... بل هو التنزيه على الإطلاق، لا يتنزه بالسلوب، كما لا

،الوضعية والبراهين ،العقلية بالدلائل المدرَكة الألوهية حجابه ،بالإضافات يتعين فهو ،وجه كل من المناسبة لِعَدم ،غير على يدل لا ،العقيم الريح هو فهذا تقوم أن فأحرى ،أحكام عليه يترتب ولا ،وجوه له ليس .معنى بكل الواحد رسائل ،الوهب علوم مراتب كتاب «غيب لسان عليه يجري أو صفة به ص 122؛ ،2001 ،العربي الانتشار ،بيروت ،الفتاح عبد سعيد تحقيق ،عربي ابن ،«أبدا يظهر فلا الغيب حفظ والهوية» الهوية اسم تحت الغيب هذا ويرد ابن رسائل ضمن ،أوائلها على أواخرها انعطفت التي الثلاثة الحروف كتاب الغيب فهو ،الشهادة يناقض الهو فإن» ص139؛ ،الفتاح عبد .س نشرة ،عربي كتاب ،«التسبيح يقبل لا والهو» ص 139؛ ،الثلاثة الحروف كتاب «المطلق .س نشرة ،عربي ابن رسائل ضمن ،الإرشادات في الأسمى المقصد إلى المدخل ،المطلق الغيب أو الهو أو ،الأحدية اتصاف عدم عن ص 250؛ ،الفتاح عبد ،الثابت الهو فهو تقييد غير من [الرب اسم] أُطلق فإذا» :يقول حكم بأي وجود من بد فلا ،قُيِّد وإذا ،الهو سوى ثَمَّ ليس فإنه ،حكم له وليس ،الإرشادات في الأسمى المقصد إلى المدخل كتاب «السلطان وظهور العين لأنها ،بها للكون تعلق لا التي المطلقة الوحدانية حضرة من وهو» ص 256؛ ،بها لتعلقه الكون تقبل التي التوحيد وحضرة ،الثاني يقبل لا الذي للأول ،منه الكتاب هذا الذي المكية الفتوحات من الحروف كتاب في مذكورة ص 2؛ ،عربي ابن رسائل ضمن ،التجليات كتاب ،«الله شاء إن هناك فينظر أيضا عربي ابن يستعمل ؛128 :2 ،الفتوحات انظر ،الغيب أنواع عن :3 نفسه ،«الإمكاني الغيب» ،648 ،579 :2 نفسه انظر ،« المطلق الغيب» ؛78 «الغيب المُحَالي» ، ثم «الغيب الإضافي» نفسه، 3: 256.

[303] نفسه، 2: 94.

[304] نفسه، 4: 19؛ ويقول «فلم يزل الحق غيبا فيما ظهر من الصور مشهودة أحوالها تنوعات على ثبوتها شيئية في الممكنات وأعيان الوجود في ،مسدلة الحُجُب تزال فلا» ص أيضا .ن في ويقول ص؛ .ن «...غيبا للحق وهي أعيان هذه الصور، فلا يُرَى إلا من وراء حجاب».

[305] نفسه، 2: 154.

[306] انظر مثلا نفسه، 1: 93، عن انتفاء المناسبة بين الله وخلقه.

[307] نفسه، 3: 36.

[308] يقول الحق «سُبُحات الحق سبحانه هو الباطن، فلا يظهر عن الحافظ وهو ،البصر أدركه ما السُّبُحات لأحرقت للشيء ظهر لو ،لشيء الاسم باب هذا لي وقال» ص 20؛ ،التراجم كتاب ،« لها يظهر فلا ،الأشياء

الحجاب هذا وراء من وبينه وبينك ،والتحلي به بالتخلق فعليك ،العزيز
،«...لمحاته ومحقتك سبحاته لأحرقتك عنك رفعت لو ،حجاب ألف سبعون
،العربي التراث إحياء دار ،بيروت ،عربي ابن رسائل ضمن ،الكتب كتاب
ص 28 ،.ب.ت.

من» يمنع حيث العزة حجاب به يقوم ما هو المنع وهذا [309]
حقيقة على يقف ولا ،نفسه في عليه هو ما على الأمر علم إلى الوصول
هذا الأمر إلا أهل المطلع» ،الفتوحات، 2: 129.

فصوص، ص 50. [310]

الفتوحات، 2: 661. [311]

كتاب التراجم، ص 51. [312]

الفتوحات، 2: 303. [313]

للحق رؤيتك» حجابا تُعتَبَر رؤيتُه حتى أحيانا ؛532 :1 ،نفسه [314]
حجاب عليك من الحق»، كتاب التراجم، ص 51.

وقد أورد هذا المبدأ بمناسبة حكم حجاب المرأة، الفتوحات، 1: [315]
741.

،الإلهية الذات حقيقة فإن» :يقول الرؤية لحصول التعين شرط عن [316]
،لها وصف لا كذلك هي حيث من لأنها ...امتداداتها هي ،هي حيث من
يمكن لا إذ ،الحديث في جاء كما ،عماء في فهي ،رسم ولا اسم ولا
.بذاتها علمها التعينات وأول ،بصفة تتعين لم ما الوجوه من بوجه معرفتها
إلى ،لها نعت لا التي ،الذاتية الأحدية الحضرة من تنزلها الصفة فهذه
الحضرة وتسمى ،والصفات الأسماء حضرة هي التي ،الواحدية الحضرة
.س نشرة ،عربي ابن رسائل ضمن ،الإلهية الذات أسرار في رسالة ،«الإلهية
عبد الفتاح، ص 195-196.

فصوص الحكم، ص 111. [317]

كتاب التراجم، ص 31. [318]

فهو ،باحتجابه الحق فظهر» يقول والاحتجاب الحضور جدلية عن [319]
،وللحجاب لك الظاهر وهو ،لك لا ،للحجاب الباطن فهو ،المحجوب الظاهر
ولا ،سواه عين تشهد فلا ،حجابه في وظهر ،ظهوره في احتجب من فسبحان
ترتفع الحجب عنه» الفتوحات، 3: 547.

حكم ،ذاتيا كان وإن ،تجل ولكل ...» :التجلي نوعي عن يقول [320]
الطرفين إلا ،ذاتيين تجليين بين ذاتي تجل فهو الطرفين عدا فما ،للآخر ليس
تجل يعقبه ذاتي تجل الآخر والطرف ،حجابي تجل عقيب ذاتي تجل فهو

حجابي ،فهو تجل ذاتي بين تجل ذاتي وحجابي »، نفسه، 2: 666.
[321] التجلي كان وإن» :يقول التجلي نوعي من الولي يكتسبه ما عن
عمل. صورة لا علم صورة الصورتان كانت ،وذاتي حجابي تجل بين الذاتي
الحجابي التجلي وصورة ،غير لا تنزيه علم صورة الذاتي في فالتجلي
ملكه في وظهوره الإلهية بالأسماء العبد تخلّق وهو ،تشبيه علم صورة فيه
بأحكام ويظهر ،خالقا المخلوق يكون المقام هذا وفي .الربانية بالصفات
وبه ،الملك في الحق عن والنيابة الخلافة مرتبة وهذه ،الإلهية الأسماء جميع
يكون التحكم له في الموجودات بالفعل بالهمة والمباشرة والقول.» ،نفسه ،2:
667.
[322] ضمن ،وحاله ومقامه القطب منزل ،«الدوام على متجل له والحق»
رسائل ابن عربي، ج 2، حيدر أباد، ص 4.
[323] الفتوحات 1: 320.
[324] طائفة قالت» :يقول والحس بالعلم والفراغ الامتلاء علاقة عن
كتاب ،« للرؤية تُفرغه أن ينبغي ما منك يُعمّر لأنه وذلك ،حجاب العلم
التراجم، ص 58.
[325] نفسه، ص 39.
[326] نفسه، ص 58.
[327] كتاب شق الجيب بعلم الغيب، ضمن رسائل ابن عربي، نشرة عبد
الفتاح، ص 288.
[328] كتاب التراجم، ص 57-58.
[329] انظر نفسه، ص 58.
[330] فصوص، ص 103.
[331] مع ،الأولية له تنسب فلا» يقول الله عن الأولية نفي وجه عن
،نفسه «آخريته عين في والأول ،أوليته عين في الأخير ...ولكنه ،الأول كونه
ومما» :يقول له علة هي لمن معلولة العلة تكون أن إمكانية وعن .ص 54
على يحكم العقل كون ،فكره حيث من العقلي النظر ضعف على يدلك
خفاء لا العقل حكم هذا :له علة هي لمن معلولة تكون لا أنها العلة
هي لمن معلولة تكون العلة أن وهو ،هذا إلا التجلي علم في وما ،به
وليس العلل يخلق الله أن اعلم» يقول كما ؛185 .ص ،نفسه ..«له علة
كما والآن .شيء من لا وأوجد ،شيء ولا كان من العلية يقبل كيف .بعلة
له يصح لم ارتبط ولو ،لارتبط علة كان لو ،وتعالى جل شيء ولا كان
الكمال» ،كتاب التجليات، ضمن رسائل فلسفية، ص 31.

[332] فصوص الحكم، ص 73؛ «والهوية مدرجة فيه، أي في اسمه لا غير، لأنه تعالى عين ما ظهر» نفسه، ص 152.

[333] حول مفهوم التواطؤ، انظر الفتوحات، 2: 219.

[334] فصوص الحكم، ص 188-189.

[335] نفسه، ص 219؛ عن نسبة إثبات الوحدة ونفيها يقول «فهو خلق بنسبة، وحق بنسبة، والعين واحدة» نفسه، ص 121.

[336] نفسه، ص 209.

[337] «فأحدية الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا أحدية الكثرة، وأحدية الله من حيث الغنى عنّا وعن الأسماء أحدية العين، وكلاهما يطلق عليه الاسم الأحد» نفسه، ص 105؛ غير أنه بالنسبة لابن عربي «التحقيق إذا لم يعط أحدية الكثرة لا يعول عليه»، رسالة لا يعول عليه، ضمن رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، ص 12.

[338] عن نيابة الأعداد عن الواحد يخصص بأنها «نائبة [عن] الواحد من حيث الاسم لا من حيث المعنى»، كتاب الألف، ص 10: 6.

[339] نفسه، ص 6: 18.

[340] نفسه، 5: 7-8.

[341] كتاب مشاهد الأسرار، ص 56.

[342] كتاب الألف، ص 10؛ ويقول عن السريان «بل هو ﴿يدرك الأبصار﴾ للُطفِه وسريانه في أعيان الأشياء»، فصوص الحكم، ص 196.

[343] نفسه، ص 80.

[344] الفتوحات، 3: 276.

[345] فصوص، ص 101، كما يقول في مضمار مجاز الظل: «فمن حيث أحدية كونه ظلا هو الحق، لأنه الواحد الأحد. ومن حيث كثرة الصور هو العالم»، نفسه، ص 103؛ كما يقول عن علاقة الظل بالأسماء: «فأسماؤنا أسماء الله تعالى، إذ إليه الافتقار بلا شك؛ وأعياننا في نفس الأمر ظله لا غير. فهو هويتنا لا هويتنا» نفسه، ص 106.

[346] كتاب التراجم، ص 31.

[347] فصوص الحكم، ص 172.

[348] نفسه، ص 188-189.

[349] نفسه، ص 124-125.

[350] نفسه، ص 144.

[351] نفسه، ص 219.

[352] نفسه، ص 200.

[353] نفسه، ص 211؛ «الكلمات هي الموجودات...»، كتاب التراجم، ص 41.

[354] فصوص الحكم، ص 142.

[355] ويستند في هذا إلى قول لابن قسي: «ولهذا قال أبو القاسم بن قسي في الأسماء الإلهية إن كل اسم إلهي على انفراده مسمى بجميع الأسماء الإلهية كلها: إذا قدّمته في الذكر نعتّه بجميع الأسماء، وذلك لدلالتها على عين واحدة، وإن تكثّرت الأسماء عليها واختلفت حقائقها، أي حقائق تلك الأسماء»، نفسه، ص 180.

[356] الفتوحات، 2: 123؛ يقول أيضا بعبارات أخرى: «... تعطشت الأسماء إلى ظهور آثارها في الوجود، ولا سيما الاسم المعبود، ولذلك خلقهم سبحانه وتعالى ليعرفوه بما عرفهم ويصفوه لما وصفهم...»، عنقاء مُغْرِب، القاهرة، عالم الفكر، ب.ت.، ص 33؛ عن الأسماء في علاقتها بنَفَس الرحمن، يقول «ألا تراه كيف نفَّس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين مسمى العالم؟»، فصوص الحكم، ص204.

[357] فصوص، 90؛ كما يقول وبأن «ضوءَ الذات [الإلهية] الأسماءُ الإلهية»، الفتوحات، 2: 107.

[358] كتاب الفناء والمشاهدة، ضمن رسائل ابن عربي، م.م.، ص 3: 1-2.

[359] عن الفرق بين إله المعتقدات والإله المطلق: «فإله المعتقدات تأخذه الحدود، وهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإن الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه: والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها، فافهم»، فصوص الحكم، ص 226.

[360] نفسه، ص 104.

[361] كتاب مشاهد الأسرار، ص 95.

[362] الفصوص، 104.

[363] يتكلم ابن عربي عن «علم سريان وجود الحق في العالم»، انظر الفتوحات، 3: 164.

[364] «فإن شهد النفَس كان مع التمام كاملا: فلا يرى إلا عين الله ما يرى. فيرى الرائي غير المرئي»، فصوص الحكم، ص 187.

[365] الفتوحات، 2: 73.

[366] فصوص الحكم، ص 189.

[367] الفتوحات، 2: 563.

[368] نفسه، ص 5: 7.

الصورَ [الرحمن] أوجد لَمّا» يقول للعالم الإلهي النّسب شروط عن [369]
الإلهيّ النَّسَبُ صح ،بالأسماء عنها المعبَّر النِّسَب سلطان وظهر ،النفْس في
للعالم ،« فصوص الحكم، 112 ص.

قائلاً والإنسان الحق بين مناسبة أعظم باعتبارها الصورة عن يتكلم [370]
.المناسبة وقعت هناك فمن ...صورته على خلقه مَن أحب الله فإن»
،«الحق وجود شفَعَت أي ،زوجٌ فإنها :وأكملها وأجلها مناسبة أعظم والصورة
كان وقد ،عنه تكوّن لمن إلا الحب وقع فما» يقول كما ص216؛ ،نفسه
من أحببت يقل ولم ،"حُبِّبَ" قال فلهذا .الحق وهو منه تكوّن لمن حبه
«لامرأته محبته في حتى صورته على هو الذي بربه حبه لتعلق نفسه
الوهب وبين فبينك .التلقي ولك ،وهبة الحق معرفة» ص 217؛ ،نفسه
مناسبة الكون» ،كتاب التراجم، 11 ص.

رأى أنه منكم عرف ومن ،عرف فما رآه أنه منكم تخيل فمن» [371]
نفسه فهو العارف» ،فصوص 71 ص.

مَن» ثَم ومن ؛153 ،نفسه ،«هويتنا أنه أعلمنا» ص 125؛ ،نفسه [372]
،الفتوحات «ربه عرف نفسه عرف ومن ،نفسه أي ،عينه عرف أصله عرف
كتاب ،«بربه أعرفكم بنفسه أعرفكم ربه؛ عرف نفسه عرف من» ؛102 :2
التراجم، 26 ص.

،«ذاتاً عرفه لكن ،حقا يعرفه لم نفسه قبل الحق عرف من» [373]
كتاب التراجم، 61 ص.

،الحكم فصوص انظر الحق هوية هي الإنسان نفس كون عن [374]
122 ص.

جئناه ما بصورة إلا إلينا ينظر فلا» :يقول كما ص 224؛ ،نفسه [375]
واحدا يكون لا بنفسه الواحد فإن» أيضا ويقول ص 225؛ ،نفسه «بها
أنه علِمت وأنت ،لنفسه ثابت هو بل ،أثبته أنتَ فمَا .واحدا إياه بإثباتك
فلولا» أيضا ويقول ،290 :ف2 الفتوحات «واحد أنه أثبت أنك لا ،واحد
ذوات عن عقول سألت إذا ،فأدركتها الأمور بأعيان عقول اتصلت ما الحق
تعد مغايرات أنكرتها» ،نفسه 1: 195.

...المدرِك من فالبصر» :يقول الإدراكية قوانا هو الحق كون عن [376]
من الآلات هذه إلى ينسب ما جميع وهكذا ،ذلك من بد لا الحق هوية
كفاحا الرائي رآه فإذا» .19 :4 ،نفسه «الحق هوية سوى هي ما القوى
في ببصره نفسه الرائي هو فيكون ،بصره الحق يكون حتى إلا يراه فما
صورة عبده» ،نفسه 4: 19.

[377] عن علاقة التضمين بالتصريح، فصوص الحكم، ص 157.

[378] نفسه، ص 105.

[379] كشف الغطاء عن إخوان الصفا، ضمن رسائل ابن عربي، نشرة عبد الفتاح، ص 151؛ ويتكلم عن رتبة أخرى من الوحدة قائلا: «فتصير نفسك المرآة المذكورة. وهذه مشاهدة أخص من المشاهدة الأولى، فإن كنت تشاهد الموجود الحقيقي قبل هذا في غيرك، فالآن تشاهده في ذاته، وبين الرتبتين مسافة فادحة (مادحة الأصل) وبون بعيد»، نفسه، ص 151؛ ثم قال لي "أنت الواحد وأنا الأحد، فمن غاب عن الأحدية رآك، ومن بقي معها رأى نفسه» كتاب مشاهد الأسرار، ص 107.

[380] فصوص الحكم، ص 53؛ ولا شك أن معرفة النفس شرط ذاتي للعرفان الصوفي «ومن عرف منكم أنه رأى نفسه فهو العارف» نفسه، ص 71؛ «من رآك فقد رآني، ومن عظمك فقد عظمني» كتاب مشاهد الأسرار، ص 58.

[381] فصوص، ص 92.

[382] نفسه، ص 92؛ «فمِن الحق تعرف الحق، لا من الخلق؛ وبالحق تعرف الخلق، لا بك... فما ثم طريق إليه لارتفاع الارتباط بين الحدوث والقدم»، كتاب التراجم، ص 11.

[383] كشف الغطاء عن إخوان الصفا، ص 153؛ إن هذه الوحدة تجعل ابن عربي يوحّد الذات بالموضوع، فينصح العارف قائلاً: «اطلب الحق من الحق، تجد الحق أقرب إليك منك كما قال»، كتاب التراجم، ص 13؛ وحتى في المعرفة الأولى، معرفة النفس، يمكن أن نميز مرتبتين، كما يظهر من قوله «فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة» فصوص، ص 49.

[384] نفسه، ص 218؛ ويقول عن علاقة النسبة بين الإنسان ونفَس الرحمن «فبطن نفَس الرحمن فيما كان به الإنسان إنسانا» نفسه، 216؛ كما يقول عن علاقة معرفة النفس بمعرفة الله: «ومعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه، فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه» نفسه، ص 215؛ غير أن ابن عربي يصف هذه المعرفة بالإجمال لا بالتفصيل «ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الإجمال... فقد عرفه مجملا، لا على التفصيل كما عرف نفسه مجملا لا على التفصيل» نفسه، ص 69؛ ولعل هذا ما دفعه للكلام عن مستوى آخر من معرفة النفس «فإذا دخلتَ جنته دخلتَ نفسك، فتعرف نفسك معرفة أخرى غير

صاحب فتكون إياها؛ بمعرفتك ربك عرفت حين عرفتها التي المعرفة
من لا هو حيث من بك به ومعرفة ،أنت حيث من معرفة :معرفتين
ص. 92 ،نفسه «أنت حيث

[385] أعضاء عينَ هويتُه تكون أن من أقرب قُرْبَ فلا» ص 104؛ ،فصوص
في مشهود حق فهو ،والقوى الأعضاء هذه سوى العبد وليس ،وقواه العبد
ص. 108 ،نفسه «متوهَّم خلق

[386] كتاب التجليات ،ضمن رسائل ابن ،عربي 11 ص.

[387] الفتوحات، 3: 214.

[388] كتاب التراجم، 39 ص.

[389] نفسه، 15 ص.

[390] يظهر لم باسمه ظهر إذا» الواحد ص 8؛ ،المشاهدة في الفناء كتاب
،المشاهدة في الفناء كتاب «الوحدانية وهي ،الخاصة مرتبته عدا فيما بذاته
3 ص: 1-2.

[391] ،بالحق الحق إلى تقرب مَن العبد كل العبد» ص 7؛ ،التراجم كتاب
تطلبه فلا ،الحق تجد بالحق» ص 41؛ ،نفسه ،« حق وهو ،الحق بكلام أو
ص. 45 ،نفسه ،«الطالب أيها سواك تجد ما فإنك ،بك

[392] رسالة لا يعول عليه، 10 ص.

[393] فالخلق» :يقول والمحسوس المعقول مفهومي مضمون قلب عن
وما ،والوجود الكشف وأهل المؤمنين عند مشهود محسوس والحق معقول
،فصوص ،«مشهود والخلق معقول عندهم فالحق الصنفين هذين عدا
مدلول أن يعلم كما ،الواحد في الكثرة يرى التحقيق صاحب» ص 108؛
كثرة فهذه .واحدة عين أنها ،وكثرت حقائقها اختلفت وإن ،الإلهية الأسماء
ص. 124 ،نفسه «العين واحد في معقولة

[394] وسلم عليه الله صلى أحب فلهذا» :ص للنساء حبُّه جاء هنا من
،أبداً المواد عن مجردا الحق يشاهَد لا إذ ،فيهن الحق شهود لكمال النساء
،ممتنعاً الوجه هذا من الأمر كان وإذا .العالمين عن غني بالذات الله فإن
الشهود أعظم النساء في الحق فشهود ،مادة في إلا الشهادة تكن ولم
ص. 217 ،نفسه ،«وأكمله

[395] .،م .م ،تشيتيك ويليم انظر ؛38 :1 الفتوحات ص 208؛ ،نفسه
ص. 3

[396] عن اشتياق الحق للإنسان انظر مثلا ،نفسه 216 ص.

[397] الفتوحات، 3: 107؛ 3: 417.

[398] ،« الوجود كون مفتاح الإنسان» يقول كما ص 9؛ ،التراجم كتاب
نفسه، ص 10.

[399] الفتوحات، 2: 642.

[400] ،الحق كون الكون» :يقول للكون مفتاحا بوصفه الإنسان دور عن
،الفتح يقع وبه المفتاح فهو .الكون لذلك المفتاح والإنسان الإنسان؛ كون لا
من ومنهم بها يشقى من فمنهم ،الإنسان إلى الأسماء تخرج الفتح وعند
يسعد»، كتاب التراجم، ص 10.

[401] يستقيم كي لحذفه منا اقتراح الزاويتين بين ما ،125 .1 ،الفتوحات
المعنى.

[402] نفسه، 3. 42.

[403] ،الفتاح عبد نشرة ،عربي ابن رسائل ضمن ،الحق نسخة كتاب
ص 273.

[404] كتاب التراجم، ص 37.

[405] ثَم يكون فلا ،الصورتين على والإنسان ،الحق صورة على والعالم»
مزاج لا يُدرِك إلا الأمر الواحد من كل شيء» فصوص، ص 222.

[406] نفسه، ص 55.

[407] كتاب مشاهد لأسرار القدسية، ص 59.

[408] فصوص، ص 90.

[409] الفتوحات، 2: 226.

[410] 230؛ :2 الفتوحات انظر ص 58؛ ،القدسية لأسرار مشاهد كتاب
مقارنة فلا وإلا ،المجازي معناه في الإقرار هذا نفهم أن علينا أنه واضح
بين الذات ،الإلهية "و"الذات البشرية.

[411] (هـ277) الخراز سعد لأبي قول على هذا في عربي ابن يستند
،بها عليه الحكم في الأضداد بين بجمعه إلا يعرف لا الله فيه «أن يصرح
بطن ما عين وهو ،ظهر ما عين وهو ،والباطن والظاهر ،والآخر الأول فهو
في حال ظهوره» فصوص، ص 77.

[412] هو الذي ،إلياس وكان» :يقول التامة المعرفة عن ص 182؛ ،نفسه
-الحاجة وهي اللبنانة من -لبنان المسمى الجبل انفلاق له مُثّل قد ،إدريس
فسقطت ،عليه ركب رآه فلما .نار من آلاته وجميع ،نار من فرس عن
به تتعلق بما له يبق فلم ،شهوة بلا عقلا فكان ،الشهوة عنه
المعرفة من النصف على فكان ،منزها فيه الحق فكان .النفسية الأغراض
كانت ،نظره عن العلوم أخذه حيث من لنفسه تجرد إذا العقل فإن بالله؛

بالتجلي المعرفة الله أعطاه وإذا ،التشبيه على لا التنزيه على بالله معرفته الحق سريان ورأى ،موضع في وشَبَّهَ فنزَّهَ ،بالله معرفته كملت الحق عين ويرى إلا صورة له بقيت وما ،والعنصرية الطبيعية الصور في ،الله عند من المنزلة الشرائع بها جاءت التي التامة المعرفة وهذه .عينها وحكمت بهذه المعرفة الأوهام كلها»، فصوص الحكم، ص 181.

[413] من أقواله الطافحة بالتناقض » إنني كافر ومؤمن، وإنني صاف وعَكِر/إنني شيخ وشاب وطفل صغير » الرومي، جلال الدين، رباعيات، ترجمة عيسى ع. العاكوب، دمشق 2004، رباعية رقم 519، عن ص 150؛ شعوره بتساوي الأضداد يقول: » الزنا والطهارة، ترك الصلاة وأداء الصلاة، الكفر والإسلام، الشرك والتوحيد- هذه الأشياء جميعا خير بالنسبة إلى الحق؛ أما بالنسبة إلينا... » الرومي، جلال الدين، فيه ما فيه، ترجمة عيسى علي العاكوب، بيروت-دمشق، 2004 ، ص 66.

[414] لكننا نجده في مكان آخر يشيد بالحب العقلي: » لا يغتم الإنسان من العاقلين/والحب الذي يكون من العقل لا يزول » ، نقله من حديقة الحقيقة لسنائي، [الأصل] ص 444، المجالس السبعة، ترجمة عيسى علي العاكوب، دمشق، 2004، ص 60.

[415] "I sought round the world for "others" and / reached certainty: There are no others". Rumi, Jalal al-Din Diwan-i Shams-I Tabrizi, 34972 from Chittick, William C., The Sufi Path of Love, The Spiritual Teachings of Rumi, New York, State University of New York, 1983, p. 183.

[416] وقد اعتمد ج. د. الرومي على الحديث القدسي "كنت كنزا مخفيا" لتبرير خلق العالم بوصفه مرآة لجماله. وفي هذه المرآة يصبح العارف هو المعروف، والرائي هي الرؤية، بل "ليست هناك عين سوى هو"

[417] فيه ما فيه، ص 101.

[418] فيه ما فيه، ص 43؛ ويقول » وقد خلق الحقُّ تعالى هذه الحجب من أجل المصلحة، لأن جمال الحق لو ظهر من دون حجاب، لما كانت لدينا القدرة على تحمله، ولما استمتعنا به. وبواسطة هذه الحجب نحصل على المدد والنفع... عندما يتجلى الحق تعالى على الجبل بحجاب يزدان بغلالة من الشجر والزهر والخضرة، وعندما يتجلى من دون حجاب يجعل عاليَه سافلَه، ويحيله إلى ذرات ﴿فلما تجلى ربُّه للجبل جعله دكّاً﴾

علي عيسى ترجمة ،فيه ما فيه ،الرومي الدين جلال ، » (7/135 الأعراف)
العاكوب ،بيروت-لبنان ،2004 ،ص 72.

[419] cf. Rumi, Jalal al-Din, Diwan-i Shams-I Tabrizi, 34972 from Chittick, William C., The Sufi Path of Love, The Spiritual Teachings of Rumi, New York, State University of New York, 1983, p. 182-183.

[420] جاء الأخير وفي « الصفحة نفس في ويقول ص 59؛ ،فيه ما فيه
؛ » عدَما وصِر ،بنفسك ضحّ إذن يظهر؟ أن أتريد :النداء

[421] في الصوفية الفلسفة ،محمود القادر عبد عن ،الرومي الدين جلال
الإسلام ،القاهرة ،1967 ،ص 535.

[422] فيه ما فيه ،ص 47.

[423] الرباعية رقم ،2004 دمشق ،العاكوب .ع عيسى ترجمة ،رباعيات
32 ،ص 29.

[424] نفسه ،الرباعية رقم 1979 ،ص 516.

[425] فإن وهكذا :أخرى بعبارة ترد القولة نفس ص 83؛ ،فيه ما فيه
وأفنى لنفسه عدوا صار نهايتها للحق محبته بلغت عندما [الحلاج] منصور
غاية وهذه .وحده الحق وبقي ،"فنيتُ أنا" أي ،"الحق أنا" قال إذ ،نفسه
والتكبر فالدعوى ."وحده هو" :العابراة تعني إذ ،العبودية ونهاية التواضع
قد تكون هذا بقول لأنك ."العبد وأنا ،الله أنت" تقول أن في تكونان
هو" :أيضا قلت ما وإذا .الثانئية ذلك من ويلزمن ،أيضا وجودك أثبت
"هو" فإن ،موجود "أنا" أن دام ما إذ ثنائية"؟" هذا قولك في فإن ،"الحق
يكن لم غيره لأن الحق"؛ أنا" :قال الذي هو الحق فإن ولذلك .ممكن غير
موجودا وكان منصور قد فني ،وكان ذلك كلام الحق » ، نفسه ،ص 277.

[426] فيه ما فيه ،ص 56.

[427] من والاستبصار الفهم عن بعدا أكثر شيء فأي « :المثنوي في يقول
سر الحق وذاته؟ » ، جلال الدين الرومي ،مثنوي ،ص 291 ،3 ،3640.

[428] Rumi, J. D., Masnawi III 507-508, from Chittick, op.cit

[429] cf. Masnawi VI 2266.

[430] المجالس السبعة ،ص 24.

[431] رائع/لا در فيه الذي حلو/والدرج لب داخلها في التي الجوزة «
تطلب تكسيرهما حسدا/فإن تكسرْهما ،فإن فيهما الآلاف مثلهما » ،
الرباعيات ،رقم 499 ،ص 146؛ ويقول « فلا قدرة للمخلوق من تراب على

أن يشرق عليه شعاع شمس "الحقيقة" على الدوام » ، مثنوي، 3، 3395.
[432] فيه ما فيه، ص 73.
[433] فيه ما فيه، ص 39، يقول أيضا » جاء في الحديث "أرني الأشياء كما هي". الإنسان شيء عظيم، فيه مكتوبٌ كل شيء، ولكن الحجب والظلمات لا تسمح له بأن يقرأ العلم الموجود في داخله » ، نفسه، ص 90.
[434] رباعيات، رقم 15، ص 24؛ ويقول حينا قلت: "أنا أمير نفسي" * * وصرخت حينا "أنا أسير نفسي » ، رقم 16، ص 25.
[435] Rumi, J. D., Masnawi VI 4040, from Turkmen, Erkan, The essence of Rumi's Masnevi, Turkey, 1992, p. 345.
[436] فيه ما فيه، ص 85.
[437] وقد يكون القول بأن وحدة وجود ج. د. الرومي وحدة مجازية معناه أنها وحدة معادية للعقل. فقد ذهب على عادة المتصوفين إلى اعتبار العقل قيدا للسائرين في طريق الوحدة، وليس أداة للكشف والوصول إلى الاتحاد. لذلك كان التحرر من العقل شرطا من شروط تحقيق وحدة الوجود. لنستمع إليه يقول:
La raison est la chaîne/Des marcheurs, ô mon fils/Libère toi d'elle, la voie/Est visible, ô mon fils! Divan, p. 151 RUMI, La Connaissance et le Secret, de Ramdom Michel, (1996) Dervy.
[438] مما يدل على ذلك إشارته إلى فناء اسم الأنا في اسم الأنت: « وإذا ما أردتم أسماءكم فدعوا أسماءكم، وتمسكوا بهذا الاسم... فإن كل من بحث عن اسمه، أضاع اسمَه، وكل من غيّب اسمَه في هذا الاسم، ظفر بحسن السمعة إلى الأبد » ، ج. د. الرومي، المجالس السبعة، ترجمة عيسى ع. العاكوب، دمشق، 2004، ص 68.
[439] ومن المعلوم أن اللغة احتلت في الإسلام أهمية كبيرة، حيث كانت وراء مشكل كلامي كبير هو مشكل خلق القرآن: هل كلام الله قديم أم حديث؟ هذا علاوة على أنها كانت تحتل أهمية كبيرة في القرآن (كلام موسى مع الله، عيسى وكلامه وهو صبي، وأن اللغة هي معجزة محمد).
[440] فيه ما فيه، ص 67.
[441] جلال الدين الرومي، عن عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، القاهرة، 1967، ص 536؛ ويقول عن امحاء الزوجية « كل شيء يصحب شيئا يغدو اثنين. هذه هي حقيقة الزوجية، فإنك عندما تكون معه تكون واحدا، وعندما تكون من دونه تكون اثنين اثنين » ، المجالس السبعة،

ص 44.

[442] فيه ما فيه، ص 73.

[443] فيه ما فيه، ص 72.

[444] رباعيات، رقم 14، ص 24.

[445] "J'ai vu Dieu avec l'oeil de mon coeur. je lui ai demandé: Qui es-tu ? Il m'a répondu: Toi"

[446] أجرى الحوار الدكتور أحمد كازى.